FERNANDO PÉREZ-BORBUJO (ED.)

IRONÍA Y DESTINO



LA FILOSOFÍA SECRETA DE SØREN KIERKEGAARD

Herder

IRONÍA Y DESTINO

FERNANDO PÉREZ-BORBUJO (ED.)

IRONÍA Y DESTINO

LA FILOSOFÍA SECRETA DE SØREN KIERKEGAARD

Herder

Esta obra ha contado para su edición con una ayuda del proyecto de investigación «Schelling-Kierkegaard. La génesis de la angustia contemporánea» (FFI2008-00402), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Diseño de la cubierta: Ana Yael Zareceansky

ISBN: 978-84-254-3086-2

Imprenta: Liberdúplex
Depósito legal: B - 7973 - 2013
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Fernando Pérez-Borbujo

Nos encontramos en plena celebración de los 200 años del nacimiento de Søren Kierkegaard (1813-1855). Teólogo, filósofo, pensador religioso, personalidad inclasificable y controvertida que sigue siendo referencia obligada para casi todos los pensadores contemporáneos.[1] ¿Por qué este interés por la figura y la obra del pensador danés? Quizá el interés radique en que aún hoy, 200 años después de su nacimiento, el significado de la obra kierkegaardiana sigue siendo un misterio, como si fuera imposible desentrañar su secreto. Más aún, podríamos afirmar que la filosofía kierkegaardiana es una «filosofía del secreto». Kierkegaard, mejor que nadie, entendía la dimensión crítica de toda obra. Sabía cómo funciona la relación texto-lector, manejaba perfectamente los hilos de la recepción, y ejerció, con plena conciencia, una filosofía hermética, cerrada, como un puerco espín, a la curiosidad morbosa de lectores, estudiosos e intérpretes.

Esta, que pudiera parecer, a primera vista, la gran virtud del corpus kierkegaardiano, constituye también su gran debilidad. El gran Heráclito pasó a la historia de la filosofía con el sobrenombre de «el oscuro», dada su escritura fragmentaria, hermética, refractaria e imposible de descifrar, y esa oscuridad ha dado lugar a una hermenéutica infinita. De igual modo, el corpus kierkegaardiano ha reunido en torno de sí una ingente producción hermenéutica e interpretativa, o,

1. La lista de filósofos contemporáneos que han dedicado algunas de sus páginas a Søren Kierkegaard es larga y abundante, lo que muestra el vivo y perenne interés por la obra del autor danés. Entre ellos se encuentran nombres tan dispares como Heidegger, Jaspers, Adorno, Lacan, Derrida, Ricœur, von Balthasar, Apel, Blanchot, etcétera.

por decirlo con palabras de un filósofo francés, gran lector de Kierkegaard, un «conflicto de interpretaciones».[2] Encontramos en torno a la figura de Kierkegaard las más variadas, y a veces contrapuestas, interpretaciones. Para unos el autor danés era un ser atormentado, egoísta, esquizofrénico; un claro caso para el psicoanálisis y la terapia. Para otros, era una especie de Don Juan literario-musical, hedonista y libertino. Para otros, el padre de la filosofía existencial, el gran descubridor de la condición frágil, voluble, finita, histórica y cambiante de la condición humana. Para los demás, el gran adalid de la filosofía anti-hegeliana y el defensor a ultranza del individuo y la singularidad; un verdadero defensor del liberalismo. Otros lo consideran el primer crítico de la Iglesia danesa y del cristianismo de la época, en el que puede leerse una implícita crítica a la emergente «sociedad de masas», en la línea de otro pensador tan aparentemente alejado de él como Friedrich Nietzsche.[3] Unos creen encontrar en Kierkegaard al padre de la filosofía asistemática y excéntrica, mientras que otros no ven en él sino a un epígono coherente y terminal de la gran filosofía del idealismo alemán.

En fin, la lista que glosaría esta hermenéutica infinita sería prolija y abarcaría todas las esferas de la existencia humana, desde la ética, la estética y la religión hasta la crítica social, la poética, la política, etcétera. Lo cierto es que hay algo en Kierkegaard que sigue despertando el interés, incluso en una sociedad descristianizada, descreída, atea y nada idealista como la actual. La mirada contemporánea ha sabido encontrar en Kierkegaard nuevos aspectos, antes ocultos o relegados a un segundo término. Kierkegaard parece mostrar una polifonía de voces capaz de abarcar al público[4] más amplio, sin dejar

2. P. Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003.

3. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996, vol. 1, pp. 215-235; *íd.*, *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta, 2004.

4. Sin duda, la noción de «público» *(publicum)* desempeña un papel fundamental en el planteamiento de Kierkegaard, como ya expuso él mismo en *Ese individuo. Dos notas sobre mi labor como escritor*, texto aparecido en 1859 junto con *Mi punto de vista*.

nada al margen, fuera de sí. Su mirada, universal y polifónica, es cercana a amplios sectores de la humanidad, de ideología e índole diversas. Kierkegaard quizá podría haber dicho de sí mismo lo que aquel demonio a Jesús de Nazaret cuando se disponía a expulsarlo: «Legión es mi nombre».[5] Tal vez este extraño caso de «demonismo» pueda explicar el interno secreto de una filosofía que sigue vigente, con toda su fuerza y frescura, hasta el día de hoy.

1. Kierkegaard ayer y hoy

La primera recepción del pensamiento de Kierkegaard se produjo en fecha temprana y, con la aparición de *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger, se proclamó a Kierkegaard el padre de la filosofía existencial por haber descubierto la más profunda realidad humana: la angustia. Esta angustia constituye sin duda un elemento esencial en la producción kierkegaardiana, como lo muestran sus obras *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* —escritas bajo los seudónimos de Vigilius Haufniensis y Anti-Climacus, respectivamente—. En realidad, en pleno período de entreguerras, la cuestión de la libertad humana y de la muerte como elementos de una concepción angustiada y angustiante de la existencia humana encuentran un eco y una aceptación inmediatos. En este ambiente, la recepción del pensamiento kierkegaardiano en el ámbito de la filosofía española se produce mediante la controvertida figura de Unamuno.[6] En tierras mediterráneas Kierkegaard evocará siempre la angustia de la existencia como elemento determinante del vivir humano confrontado con el vértigo de la libertad y la realidad ineludible de la muerte. Ese *ethos* es bien acogido por un pueblo que posee un sentimiento trágico de la vida.[7]

5. Mc 5,9.
6. J. A. Collado, *Unamuno y Kierkegaard: la existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 359-372.
7. M. de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida y de los pueblos*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 39-56.

Todos los comentaristas hispánicos posteriores se harán eco de esta dimensión.[8]

En este primer estadio de la recepción de su obra, Kierkegaard es calificado, erróneamente, de «padre del existencialismo».[9] Dicha concepción viene unida, indesligablemente, a su preocupación por la dimensión teológico-religiosa. En ella se debate la cuestión del fideísmo y el irracionalismo en el famoso «salto de la fe». Un iluminismo suprarracional, que va más allá de cualquier concepción racional de la fe, o que intenta armonizar fe y razón, parece ser la base de un decisionismo sentimental que continúa la línea abierta por Jacobi y Schleiermacher en el ámbito del pensamiento alemán.[10]

8. J. L. Aranguren, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1994-1997, 6 vols.; R. Larrañeta, *La interioridad apasionada. Amor y verdad en Søren Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban (Universidad Pontificia), 1990; M. Suances, *Søren Kierkegaard I: Vida de un filósofo atormentado*, Madrid, UNED, 1997; *íd.*, *Søren Kierkegaard II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*, Madrid, UNED, 1998.

9. Véanse, entre otros, J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, París, Vrin, 1974; L. Xestov, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947. En contra de esta opinión ya hemos dejado claro, en otro lugar, que solo de un modo impropio puede declararse a Kierkegaard padre del existencialismo. Lo es en su preocupación por la responsabilidad libre de una existencia confrontada consigo misma, pero no lo es, en modo alguno, en tanto que reivindica la eternidad como instancia propia de lo humano en una antropología trinitaria en la que el cuerpo el alma y el espíritu siguen las coordenadas de los Padres de la Iglesia. En este sentido Kierkegaard representa el final de una época *(fin du siècle)* y, en modo alguno, el inicio de otra. Se trataría de un autor epigonal, como Nietzsche. Sin embargo, en la década de los cincuenta se considerará a Kierkegaard como un profeta y un avanzado a su tiempo, que inspirará el renacimiento del existencialismo como reacción a los totalitarismos.

10. Sobre la presencia de Jacobi, Schleiermacher y Hamann en el pensamiento kierkegaardiano, consúltense, entre otros, R. C. Roberts, *Faith, Reason and History. Rethinking Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Macon (GA), Mercer University Press, 1986; J. Ringleben, «Søren Kierkegaard as a Reader of Hamann», en N. J. Cappelørn y H. Deuser (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2006*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2006, pp. 207-218; B. Cates, *Christianity and Communication: Kierkegaard, Hamann and The Necessity of Indirect Communication*, tesis doctoral, Liberty University, 2009.

La figura emblemática del «caballero de la fe», ese Abrahán obligado por un Dios cruel a sacrificar a su hijo, personaje que simboliza una forma religiosa de existencia sustentada en la fe en la paradoja, que tanto predicamento ha tenido en tierras dadas al quijotismo como la nuestra,[11] encarna la presencia de instancias suprarracionales, o infrarracionales, en la propia experiencia vital. Existencialismo y absurdo o paradoja han abierto una línea fecunda que ha llegado hasta pensadores como Sartre o Camus en el siglo xx, aunque la diferencia con ambos sea significativa.

Tras esta recepción del pensamiento kierkegaardiano en época de entreguerras, tuvo lugar la lectura de Kierkegaard como crítico de Hegel y del idealismo alemán. Esta interpretación, que apareció en torno a los años cincuenta y sesenta, coincide con la crítica de Hegel que se realizó en Francia en la misma época, con la emergencia del pensamiento de Schelling, el psicoanálisis y el posestructuralismo, este último de inspiración nietzscheana. En realidad, la crisis del marxismo, el positivismo y el cientificismo condujo a una visión crítica del auge del pensamiento sistemático hegeliano, tan en boga durante los años treinta, cuarenta y cincuenta. En este sentido empiezan a descubrirse los puntos críticos del pensamiento kierkegaardiano respecto a Hegel y el idealismo alemán. «Existencia» y «sistema» serían instancias irreconciliables. Todo pensamiento especulativo, reflexivo, de carácter lógico, debía conducir a fabulosas construcciones conceptuales en las que, según afirma Kierkegaard, refiriéndose al sistema hegeliano, era imposible habitar. Dicha concepción enfatizó el carácter individual, singular, del sujeto reflexivo frente a la dimensión comunitaria del espíritu absoluto hegeliano, que acabaría en la realidad estatal como forma de su realización histórica. En esta línea Thulstrup sería uno de los grandes incentivadores de la investigación que relaciona las propuestas de Hegel y de Kierkegaard.[12]

11. C. Amorós, *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 40-71.
12. N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1980.

Ese carácter lógico-sistemático de la reflexión absoluta hegeliana va acompañado además de una teoría de la historia. La historia, entendida como historia universal, ámbito del desarrollo de un único sujeto, el espíritu absoluto, en su camino a la autoconsciencia de sí, constituye la aportación más rica de la filosofía hegeliana. El existencialismo kierkegaardiano se vería, pues, como una crítica a cualquier forma de absolutización de la esfera histórica como ámbito necesario para que el individuo devenga consciente de sí.[13] Kierkegaard encarnaría la visión de un pensamiento poético, intuicionista, anti-ilustrado y no historicista. El individuo no seguiría el devenir histórico como espacio privilegiado de autoconocimiento. La verdadera autognosis estaría regida por la visión irónico-socrática de la historia, la propia de un período de acabamiento y crisis,[14] en la que el desenmascaramiento, el desdoblamiento y la ocultación muestran una carencia de identidad.

Pero será en una tercera etapa de la recepción de la obra kierkegaardiana —la correspondiente a una conciencia madura del papel del lenguaje en la vertebración del pensamiento humano, que se corresponde con los años sesenta y setenta, o sea, con la pragmática lingüística y el nacimiento de la posmodernidad— cuando se ponga de manifiesto la importancia de la estrategia de los seudónimos en Kierkegaard,[15] su autoconsciencia lingüística en el distinto papel de los heterónimos y las estrategias de comunicación indirecta. En ellas aparece un Kierkegaard en el que las conexiones entre filosofía y literatura, en la línea de Derrida y la deconstrucción, o de los epígonos de la hermenéutica ricœuriana, se multiplican especularmente. La figura del «poeta», no en

13. Dicha crítica coincide parcialmente con la emprendida por Nietzsche en su «Segunda intempestiva» sobre la utilidad de la historia. *Cf.* F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
14. Véase más abajo la interesantísima aportación de Guerrero en torno a la conexión entre la ironía y una época histórica de crisis. Cf. *infra*, pp. 253-277.
15. M. C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Autorship. A Study of Time and the Self*, Princenton, Princeton University Press, 1975; A. Clair, *Pseudonymie et Paradoxe: La pensée dialectique de Kierkegaard*, París, Vrin, 1976; F. Torralba, *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2003.

el sentido romántico del término, sino en el posmoderno, se impone cuando se considera a Kierkegaard como una suerte de precedente de la metaliteratura, tal como cabe encontrarla en Pessoa, Calvino o Borges. Esta consideración de Kierkegaard se halla simbolizada por la imagen del «laberinto», tan cara a la posmodernidad.[16]

Esta línea coincide con la de la reivindicación de los aspectos psicoanalíticos de la biografía de Kierkegaard.[17] De acuerdo con ella, la relación del padre de Kierkegaard con una criada poco antes de la muerte de su primera esposa, la muerte sucesiva de los hermanos de Kierkegaard, el juramento contra Dios del padre en un momento de desesperación, la malformación física de Kierkegaard y su cojera dejan de ser anécdotas para elevarse al nivel de verdaderas categorías filosóficas. Sin duda, este gusto por los aspectos autobiográficos del pensamiento kierkegaardiano coincide con el auge, no tanto de Freud, como de Lacan y sus seguidores en la filosofía francesa de la época, con su peculiar hermenéutica de las autobiografías.

Será, empero, en la década de los noventa cuando los estudios críticos de Kierkegaard empiecen a alcanzar suficiente madurez, cuando lleguen las retractaciones y las correcciones. En este período se revisará la imagen de Kierkegaard como crítico del hegelianismo e incluso se llegará a la conclusión de que el conocimiento que Kierkegaard tenía de Hegel era insuficiente y de que muchas de sus críticas se dirigían contra pensadores y teólogos daneses de su época, cuya asunción de cierto hegelianismo o racionalismo dogmático en la esfera teológica poco o nada tenían que ver con los asertos de Hegel. El descubrimiento del papel que la Edad de Oro danesa ha tenido en el pensamiento de Kierkegaard, la reivindicación de un cierto localismo y de la necesidad de una correcta contextualización

16. S. Walsh, «Kierkegaard and postmodernism», *Journal of Philosophy of Religion*, abril 1991, vol. 29, n.º 2, pp. 113-122; M. J. Matuštík, *Habermas and Kierkegaard on Post-Traditional Identity. A Study in Communicative and Existential Ethics*, tesis doctoral, Fordham University, 1991; *íd.* y M. Westphal (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

17. T. Haecker, *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 1956; J. Garff, *S. Kierkegaard. A Biography*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2005.

histórica del pensamiento de su pensamiento se inició bajo la figura señera de Thulstrup y los estudios promovidos por la Sociedad Kierkegaard de Copenhague.[18]

Esta revisión del antihegelianismo de Kierkegaard ha coincidido con la reivindicación de la filiación de Kierkegaard con el idealismo alemán, a través de las figuras de Schelling y Hamann.[19] En el caso de Schelling, se ha puesto de manifiesto la influencia de las *Lecciones de Berlín* en la elaboración del proyecto kierkegaardiano,[20] y sobre todo en su concepción de la angustia y la desesperación en relación con un concepto absoluto de libertad de raíz luterana.[21] De esta manera se modifica la visión de un Kierkegaard «revolucionario» y «rupturista» por la de uno epigonal y continuista, que ya fue adelantada en cierto modo por Adorno en su clásico estudio.[22] Esta línea

18. N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, *op. cit.*, pp. 14-59; J. Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; J. Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, vol. I: *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhague, Reitzel, 2007. En una línea claramente divergente de esta veáse M. C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Nueva York, Fordham University Press, 1997.

19. I. Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling*, Milán, Mimesis, 2007, pp. 147-220; R. L. Olivier, *Schelling and Kierkegaard in Moral Autonomy*, Ann Arbor (MI), The University of Oklahoma, 1977.

20. Las lecciones manuscritas por Kierkegaard del semestre en el cual asistió a las clases del viejo Schelling sobre *Filosofía de la Revelación*, llamado a Berlín para combatir las secuelas del dragón hegeliano, han sido editadas por A. Koktanek, *Schellingslehre und Kierkegaard*, Múnich, R. Oldenburg, 1962. Han aparecido diversos estudios que intentan clarificar la relación entre Schelling y Kierkegaard: J. Hennigfeld y J. Stewart (eds.), *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2003; M. Bösch, *Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit*, Paderborn, Zúrich, Viena, Schöningh, 1994; J. Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Friburgo, Alber, 1991; M. Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

21. J. F. Kile, *Die teologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, Leiden, E. J. Brill, 1965.

22. T. W. Adorno, *La reconstrucción de lo estético en Kierkegaard*, en *Obras completas*, Madrid, Akal, 2006.

concibe que, a pesar de las críticas y diferencias patentes en torno a la paradoja de la fe y la reivindicación del individuo y la existencia, en Kierkegaard se puede apreciar una filosofía sistemática que se configura al modo de un *Bildungsroman*, similar a *La fenomenología del espíritu*, en la que el individuo realiza su aprendizaje transitando por las diferentes esferas o estadios existenciales (estético, ético y religioso) y en la que se puede identificar claramente una psicología evolutiva de carácter espiritual.[23]

Sin duda la historia de la hermenéutica infinita que rodea el secreto kierkegaardiano ha de proseguir en el futuro, produciendo una fecunda labor. Quizá ajustando nuestra visión simple a la extraordinaria riqueza polifónica desplegada por su autor en época ya lejana y remota en el tiempo histórico, pero muy cercana en el tiempo existencial, podríamos llamar a Kierkegaard, sin temor a equivocarnos, «nuestro contemporáneo».[24]

23. En esta línea se incardinan estudios diversos, pero en los que se puede encontrar un núcleo común que aboga por una concepción más «sistemática» de la obra de Kierkegaard, más ligada a la filosofía del absoluto del idealismo alemán y más refractaria a los planteamientos posmodernos, fragmentarios, neorrománticos del autor. Consúltense al respecto, entre otros, W. Greve, *Kierkegaards maieustische Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990; M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt, Anton Hain, 1991; G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1971; M. Bösch, *Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit*, *op. cit.*; H. Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation*, Frankfurt, Suhrkamp,1967. Para una revisión de las relaciones de Kierkegaard con sus contemporáneos alemanes, consúltense los tres volúmenes de J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries*, 3 vols., Hampshire (GB), Burlington (USA), Ashgate, 2007.

24. Con estas palabras Kierkegaard plantea uno de los acuciantes problemas de su reflexión filosófico-teológica: el de la relación entre verdad e historia. Se trata de un problema que ocupará sus reflexiones críticas en la famosa *Apostilla al Postscriptum*, donde llega a plantearse la cuestión del origen histórico de la verdad cristiana y de la necesidad de la contemporaneidad con Cristo para que dicha verdad pueda ser subjetivamente aprehendida. S. Kierkegaard, *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas,* Salamanca, Sígueme, 2010, pp. 133ss.

2. El presente volumen

Con la intención de dar a conocer algunos de los nuevos aspectos analizados en la obra de Kierkegaard en la última década, se ha confeccionado el presente volumen que el lector tiene en sus manos. En él, algunos de los estudiosos de la obra kierkegaardiana actualmente más reconocidos nos abren los ojos a una concepción poliédrica del genio danés.

En el primer ensayo, Jon Stewart —profesor catedrático del Centro de Investigación Søren Kierkegaard en la Universidad de Copenhague, presidente de la Sociedad Kierkegaard y uno de los más grandes editores y críticos del pensamiento kierkegaardiano— nos hace algunas advertencias metodológicas para evitar los graves errores de interpretación y los tópicos que dominan la lectura de la obra de Kierkegaard. Para ello, nada mejor que aplicar el método de la *Quellenforschung:* la investigación histórica de las fuentes. Esta metodología nos permite contextualizar históricamente el pensamiento de Kierkegaard, al conocer los verdaderos referentes de sus escritos polémicos, sus interlocutores reales y sus genuinas preocupaciones. El autor denuncia los tópicos a los que han dado lugar los equívocos, que ponen de manifiesto el desconocimiento del *background* histórico. De ese modo, con cuatro ejemplos concretos (Martensen, Adler, Heiberg, Grundtvig) nos muestra cómo los investigadores han confundido en muchos casos a los interlocutores reales de los escritos polémicos de Kierkegaard por ignorar el contexto histórico danés. En el primer caso, el de Martensen, Stewart señala que la polémica en torno al *«De omnibus dubitandum est»* nada tiene que ver con una disputa antihegeliana, como se había creído originariamente, sino con Martensen, obispo de Zelanda, objeto de numerosas críticas por parte de Kierkegaard y uno de los más importantes receptores de Hegel en Dinamarca.

Un caso análogo encontramos en la introducción a *El concepto de la angustia* (1844) —concebido como un ataque directo a *La ciencia de la lógica* de Hegel—, donde su autor seudónimo, Vigilius Haufniensis, se opone a que una categoría existencial como la de

realidad efectiva o actualidad *(Virkelighed)* sea empleada para cerrar un tratado de lógica. De hecho, dicho texto de Hegel no finaliza con el tratamiento de esa categoría existencial, de la que se ocupa en la sección segunda de la obra, pero sí lo hacen así *Las conferencias populares sobre la lógica objetiva de Hegel*, impartidas por el pastor Adolf Peter Adler, contra las cuales va dirigida en realidad la crítica kierkegaardiana. Su autor también fue blanco de las invectivas de Kierkegaard en *El libro de Adler*, por pretender que la divinidad lo había hecho objeto de una revelación particular.

Todavía más flagrante resulta la crítica que el seudónimo Nicolaus Notabene dirige en sus *Prefacios* (1844) a la idea de «sistema». En cuanto leían el término «sistema» los estudiosos de Kierkegaard pensaban inmediatamente en Hegel, cuando lo cierto es que la obra va dirigida contra J. L. Heiberg, crítico acérrimo de *O lo uno o lo otro* y de *La repetición*, que durante treinta años estuvo prometiendo un sistema, formado por una estética, una ética y una dogmática, que nunca llegó a realizar (cf. *infra* pp. 65s.).

El último ejemplo que viene a ilustrar esta historia equívoca de la recepción de Kierkegaard es el *Post scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, en el que Climacus nos plantea la necesidad de aprehender subjetivamente la verdad histórica del cristianismo, para lo cual lleva a cabo una crítica del método histórico y del historicismo, así como de cualquier intento de aproximarse por vía histórica a una verdad universal y trascendente. El profesor Stewart argumenta, con numerosas pruebas, que dicha polémica tenía que ver en realidad con el *Manual de historia del mundo*, con el que Grundtvig se embarcó en un proyecto verdaderamente megalómano: elaborar una historia del mundo que debía culminar con el florecimiento del cristianismo en Escandinavia. El tono irónico de Climacus y las múltiples referencias a esa obra muestran de manera contundente que el escrito se dirige contra dicho proyecto.

Con estos ejemplos el profesor Stewart evidencia que los elementos que se han considerado siempre como parte de la crítica kierkegaardiana a Hegel (el carácter totalizador, lógico, sistemático e histórico), en realidad iban dirigidos más bien contra la asimilación

de un hegelianismo disperso y popular, presente en muchos de sus coetáneos. Como vemos, este método histórico de investigación tiene muy en cuenta la importancia de los *Papeles (Papirer)* y los *Diarios (Journalen)*, escritos que proporcionan un ingente material sobre el contexto histórico en el cual se mueve la reflexión kierkegaardiana. De un modo claro, esta metodología es heredera del descubrimiento llevado a cabo sobre las relaciones del pensamiento de Kierkegaard con la Edad de Oro danesa.[25]

En el segundo ensayo, el profesor Jacobo Zabalo nos sumerge en las líneas difusas de lo que en Kierkegaard se ha venido denominando «esfera estética», como veremos, teñida siempre de trascendencia o preñada de una dimensión religiosa. Dicha esfera se caracteriza, según Zabalo, por la vivencia melancólica, verdadera enfermedad del alma,[26] que hará afirmar al mismo Kierkegaard: «Mi pena *is my castle*». Esa esfera estética es indesligable también de la ironía, de la vivencia de la contradicción entre la idealidad del lenguaje y la realidad sensorial. La ironía señala los límites en ese juego entre verdad y ocultación, entre lo que se quiere revelar y lo que no se puede desvelar. En este juego de ocultación y revelación, de enmascaramiento, se incardina el papel de la seudonimia, auténtico coro de heterónimos en el que el poeta se verá envuelto y deglutido.[27]

Para ilustrar esa figura del melancólico que vive entre la ocultación y la verdad, entre el deseo y su escenificación, Zabalo analiza el personaje de don Giovanni, encarnación del deseo imposible de colmar, de la imposibilidad del goce como autocontradicción misma de la esfera estética que marca su dimensión tragicómica. En ese mito se escenifica el tema del extravío, en el que el melancólico busca el consuelo en el goce de la carne prometido por una música más ce-

25. I. Basso, *Kierkegaard uditore...*, *op. cit.*, pp. 87-147; B. H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
26. Véanse a este respecto M. Grimault, *La mélancolie de Kierkegaard*, París, Aubier Montaigne, 1965 y H. Ferguson, *Melancholy and the critique of modernity: S. Kierkegaard's religious psychology*, Nueva York, Londres, Routledge, 1995.
27. J. Zabalo Puig, *El concepto de ambigüedad. Crítica de la subjetividad en Søren Kierkegaard*, tesis doctoral, Universidad Pompeu Fabra, 2008, pp. 386-426.

lestial que terrestre, por una extraña forma de «erotismo musical».[28] Plenamente emparentada con Fausto, como ya indica el propio Kierkegaard, el alma del esteta puede afirmar: «Peca todo aquel que, haciendo abstracción de lo eterno, quiere vivir en el instante».

De un modo claro puede hablarse de una angustia del esteta, una «espina en la carne» del poeta, que nada tiene que ver con la desesperación espiritual que aboca a la trascendencia de estadios ulteriores, sino más bien con el problema de lo eterno femenino como reverso siniestro de una existencia melancólica y desgraciada en la que el anhelo de salud se ve continuamente burlado y frustrado.

El melancólico cierra el círculo con la recreación rememorativa de un amor frustrado, imposible, un amor de lo que podría haber sido como origen de la eterna melancolía rememorativa que lo corroe. Tal es el tema central de *O lo uno o lo otro* y de *La repetición*, ejes vertebradores de la esfera estética, marcada por la ruptura sentimental con Regina Olsen, con quien Kierkegaard estuvo comprometido. El rechazo de la vía matrimonial supone asumir un *pathos* sacrificial que tiene que ver con la renuncia a la inmediatez, con la asunción *ad litteram* de una *theologia crucis*, en la que la elección se verifica para la conciencia creyente mediante el sufrimiento libremente asumido de una existencia que encuentra su alegría en el dolor.[29]

Será en el tercer ensayo, el de María J. Binetti, donde nos elevemos a la esfera ética: el reino de la libertad. Pero dicha libertad es entendida, en continuidad con el planteamiento idealista, como realidad absoluta,[30] razón por la cual la autora nos habla de la polise-

28. S. Kierkegaard*, O lo uno o lo otro. Un fragmento de una vida*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2006, pp. 71-155.

29. Este punto es uno de los más extraños a la sensibilidad religiosa mediterránea, imbuida de paganismo, para la cual precisamente lo que se encuentra en la vivencia religiosa es la asunción de la muerte como camino a la vida y a la resurrección, o sea, para la cual el dolor es un mal inevitable que no debe mancillar la alegría innata de una vida sobreabundante. Para todo lo referente a la teología de la Cruz, nacida de la lectura luterana, véase, entre otros, A. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

30. Véase J. Disse, *Kierkegaards Phänomenologie...*, *op. cit.*, pp. 28-48; M. Kosch,

mia de lo ético en Kierkegaard, que posee, no obstante, un profundo denominador común: «La puesta en acto y en finitud de una libertad infinita» (*infra*, p. 155).

Con su noción de libertad, Kierkegaard critica la concepción romántica,[31] ya denunciada previamente por Hegel, en la cual la infinitud de la libertad subjetiva es puramente negativa: la pureza del *alma bella* que no se liga a nada concreto y huye de todo compromiso con la finitud y con el momento histórico. Esta concepción romántica de la infinitud es, en el fondo, netamente nihilista y destructiva, solo busca una falsa reconciliación mediante el arte, ya que no ha asumido el desgarro y la escisión internos que implican para lo infinito concretizarse.

La libertad infinita que se revela a la subjetividad debe encarnarse, realizarse en la circunstancia concreta, modalizarse con la ocasión. Para ello la libertad infinita se le aparece a la conciencia humana como *idea*, como el contenido formal-posible de la elección.[32] En este concepto de *idea* referida a la libertad infinita que ha de realizarse en el momento concreto, en el cual resuenan nociones como la interpretación idealista del carácter, o la neoplatónica del alma humana conectada con el alma del mundo, la filosofía de la libertad de Kierkegaard se acerca a la filosofía hegeliana del espíritu en la que la Idea originaria se encarna en la finitud porque es dinámica en sí y ha de devenir consciente de sí, para sí. Por eso el problema de la libertad no consiste en querer el bien o el mal, sino en elegir el querer originario por el cual ambos se

---

Freedom and Reason..., *op. cit.*, pp. 122-136.

31. Todos los autores de la época entienden el Romanticismo como un mal de juventud, como una sensibilidad enfermiza de la que se libran mediante una lucha denodada durante su madurez o vejez. Tal es el caso emblemático de la transición del Romanticismo al Clasicismo en el poeta alemán Goethe. *Cf.* E. Trías, *Conocer a Goethe y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980, pp. 103-125; J. Ortega y Gasset, «Goethe desde dentro», en *Obras completas*, vol. 5, Madrid, Taurus, 2006, pp. 120-153.

32. En este punto Kierkegaard parece seguir la estela de la reflexión kantiana sobre la idea en cuanto ideal orientativo de la razón práctica, o sea, el vórtice en el cual se dan cita el deseo del conocimiento y el interés práctico. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1994, pp. 308-325.

encuentran afirmados. Se trata de la elección del sí mismo, la ligazón apasionada con el yo esencial como fundamento de la necesidad de la acción propia en la que se integra lo casual, lo contingente y lo azaroso en la propia autoconstitución; de esta unión con uno mismo que se va realizando en el curso de la historia.[33]

La dimensión ética, que es una decisión fundante, creadora de un orden nuevo, nace con la muerte a lo inmediato, con el deslindamiento de lo que es y la búsqueda de la *solitudo*, para el encuentro del yo consigo mismo, con su fuente originaria. La manera en que se relaciona el yo esencial con el yo accidental tiene que ver con el deber, con la eternidad que caracteriza a lo ético. Este deber es universal, lo cual muestra la igualdad de todos los hombres en tanto que en ellos inhabita una única esencia que es la potencia infinita de poder devenir espíritu.

No obstante, el gran problema de la libertad es superar el carácter abstracto de la ley vacía, asumiéndola en el *pathos* de la intimidad. Pero aquí Kierkegaard, según la autora, rompe con la visión horizontal de la *Sittlichkeit* hegeliana, en la que la libertad individual es subsumida en la moral del Estado, para poner al individuo en relación con la otredad trascendente de la esfera religiosa. Será Abrahán, el padre de la fe, personaje central de su obra *Temor y temblor*, quien protagonice el pasaje de lo universal a lo absoluto, mediante la suspensión teológica de lo ético, con una acción comprometida por la pasión de la fe.

Vemos cómo para la autora lo ético se encuentra en las tres dimensiones o esferas del existir humano (estética, ética y religiosa), y que, por ello, la libertad es un fenómeno que atraviesa todo el existir humano y no puede limitarse a una única esfera.

Rompiendo con esta visión continuista de Kierkegaard, el profesor Francesc Torralba nos introduce en la dimensión religiosa. Partiendo de la clave teológica, analiza uno de los escritos llamados

33. Estas nociones idealistas adelantan ya la interpretación orteguiana de «yo soy yo y mi circunstancia». J. Ortega y Gasset, «Meditación del Quijote», en *Obras completas*, vol. 1, Madrid, Taurus, 2004, pp. 724ss.

de «comunicación directa»[34] de Kierkegaard, cuyo título es bastante revelador: «Con ocasión de una confesión», recogido en *Tres discursos concretamente circunstanciales* (1845). En él Kierkegaard habla directamente, sin presupuestos filosóficos, de la búsqueda de Dios en el género humano, la cual se desarrolla en tres fases: la mitológica-politeísta, en la que los dioses se identifican con cosas materiales, con ídolos; la del monoteísmo judío, en la que aparece la figura de un Dios espiritual, creador e invisible, que rechaza toda forma de representación sensible; y, para finalizar, la del cristianismo, con un Dios encarnado en la persona de Cristo, con toda la tensión y ambigüedad que implica el estatuto de este Hombre-Dios, su doble naturaleza y su unidad internas.

Esta búsqueda de Dios que se da en la historia humana tiene lugar también en la interioridad de cada ser humano. Tan solo un encuentro personal del individuo con la divinidad en lo interno de su corazón puede propiciar el reconocimiento del propio pecado y de la debilidad, y el desvelamiento de la infinita perfección de Dios. Solo en la unión dialéctica entre la bajeza y la humillación del hombre y la exaltación de Dios, expresada en el ideal espiritual de *pureza de corazón*, se puede gozar de la experiencia de Dios. Así lee Kierkegaard la bienaventuranza más enigmática: «Porque solo los puros de corazón verán a Dios».[35]

34. En los estudios kierkegaardianos se distinguen los escritos que responden a una estrategia de comunicación directa, que no están firmados por seudónimos (su tesis doctoral, los discursos edificantes, los diarios y los papeles), de aquellos que aparecen bajo la rúbrica de un seudónimo (Víctor Eremita, Vigilius Haufniensis, Frater Taciturnus, Climacus, Anti-Climacus, etcétera), que plantean el problema de la autoría y cuyas opiniones no se sabe hasta qué grado son atribuibles a los personajes interpuestos o al propio autor. Para la cuestión de la comunicación y los seudónimos véanse R. E. Anderson, *Kierkegaard's Theory of Communication*, tesis doctoral, University of Minnesota, 1959; M. F. Christopherson, *Kierkegaard's Dialectic of Communication: An Approach to the Communication of Existential Knowledge*, tesis doctoral, Purdue University, 1965; R. Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Virginia, The Virginia University Press, 1993.

35. J. D. B. Walker, *To Will One Thing. Reflections on Kierkegaard's «Purity of Heart»*, Montreal, Londres, McGill, Queen University Press, 1972.

Frente al Dios racionalista, reducido al estatuto de mera Idea autoevidente, Kierkegaard aboga por un Dios misterioso, imprevisible, que sorprende continuamente al hombre: «Mis caminos no son vuestros caminos». Un Dios que no se deja reducir a idea pasiva e inactiva, un Dios que toma la iniciativa, es un Dios de la Revelación. Es mediante la Revelación *(Offenbarung)* que participamos del conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Esta relación paradójica implica que el conocimiento que el hombre tiene de Dios es a la vez negativo (finito) y positivo (participa del conocimiento que Dios mismo tiene de sí mismo).

Esta doble relación del ser finito, inhabitado por la divinidad, constituye la condición a priori, trascendental, que se manifiesta en la disposición natural del hombre a la *plegaria,* a la oración.[36] Kierkegaard ha emprendido una verdadera reflexión en torno a la oración y, en consonancia con la más antigua tradición, ha llegado a la conclusión de que la verdadera plegaria no consiste en pedir mucho a Dios, sino en llegar a entender lo que Dios quiere de uno. Esta verdadera *inversio cuore* que tiene lugar en la oración fue identificada por los místicos como el vaciamiento o el desprendimiento interiores que posibilitan la revelación interna de Dios en la vivencia mística.

El propio Kierkegaard define este nivel último de conocimiento en el cual la razón choca con sus límites y entra en una posición extática cuando se refiere a los niveles o grados de conocimiento (mitológico, imaginario, conceptual, científico y absurdo). La lógica del absurdo es la de los límites de la ciencia en tanto que descubre que comprende que no comprende. Cuando la razón sale de sí misma aparece la fe como revelación interior, como *sensorium* anterior a toda comprensión teológica: *credo ut intelligam*.

36. Curiosamente es Schelling quien ha ligado el contenido positivo de la Revelación con la disposición del hombre a la oración, a la plegaria. Esta extraña condición como condición a priori para un conocimiento trascendental de la divinidad ha sido objeto de una seria y profunda reflexión filosófica por parte de Schelling. F. Pérez-Borbujo, *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 597ss.

En una segunda parte de su ensayo, Torralba aborda el clásico tema teológico-filosófico de la demostración de la existencia de Dios, y no es de extrañar que en el pensamiento kierkegaardiano se produzca una *inversio* de todas las categorías ontológicas tradicionales. De este modo la diferenciación entre ser y existencia, idealidad y realidad es entendida como la diferenciación entre ser posible (en cuanto ser ideal) y ser real (en cuanto existente). Estas distinciones entre el *quid* y el *quod*, entre *Was* y *Dass* tienen que ver con la crítica que Schelling realizó del pensamiento hegeliano, cuando aquel intentó identificar esencia y existencia. Pero, con su planteamiento, Kierkegaard cae en una extraña paradoja, mejor dicho, en una clara contradicción, pues afirma que Dios es pero no existe y que adquiere existencia tan solo por la fe del creyente. Dios sería un mero ser ideal, omniposible, tan solo conceptual, presente en el pensamiento humano en cuanto idea, que adquiere existencia por la fe del creyente (cf. *infra*, pp. 237s.).

No es de extrañar, por tanto, que Kierkegaard desconozca las pruebas a posteriori del argumento de la existencia de Dios (las cinco vías de santo Tomás) y que retome tan solo el argumento ontológico de san Anselmo, tal como fue leído por Descartes, Leibniz o Kant, de modo que, desde esa lectura de la esencia divina como omniposibilidad, la existencia de Dios en la figura de Cristo (el misterio de la Encarnación) se vuelva paradójica, tal como la formula Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo.*[37]

Finalmente, en el último ensayo, abandonamos esta esfera de la pura interioridad, propia de la religiosidad protestante entendida en clave agustiniano-paulina, para abordar un aspecto menos conocido o menos atendido por la crítica: la dimensión social. Siempre se ha visto a Kierkegaard como el baluarte de la filosofía individualista, interiorista y singular. Sin embargo, Luis Guerrero aborda en su

37. Nos enfrentamos con la enigmática sentencia «omnis determinatio est negatio», que constituye el verdadero credo espinosista-hegeliano. La realidad es existencia negada, realidad trágica que incluye en sí la posibilidad negada. Un Dios posible no conoce la negación, un Dios existente es puro sufrimiento. S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 135-155.

ensayo esa olvidada dimensión de su producción: la de la crítica social e histórica, su profundo compromiso ético-religioso con su tiempo y su análisis del espíritu de la época *(Zeitgeist)*. Para ello parte de las anotaciones realizadas por Kierkegaard en su primer escrito, su tesis doctoral, *Sobre el concepto de ironía*, en las que se analiza la ironía en la figura de Sócrates como un fenómeno propio del final de una época. Precisamente en los momentos históricos de crisis, de cambio, de transición, aparecen las tres figuras más complejas de la historia: el profeta, el héroe trágico y el ironista. El profeta mira hacia el futuro para prever lo nuevo que ha de advenir; el héroe trágico lucha denodadamente para su implantación; y el ironista mira al pasado para mostrar su contradicción interna, su falta de vigencia y validez y su derrumbamiento.

La diferencia entre la concepción kierkegaardiana de la ironía socrática y la hegeliana es que Hegel cree que la actitud de Sócrates no es una posición existencial real, ligada al momento histórico, sino una pose, un método retórico. Por el contrario, Kierkegaard cree que Sócrates encarna la vivencia trágica de una época de crisis, en la cual toda mirada melancólica al pasado se ve anulada por el poder corrosivo de la crítica socrática. Ni el consuelo de una filosofía de la naturaleza, ni la ingenua creencia en los viejos dioses y el poder del mito —causa de su condena por impiedad y corrupción de los jóvenes—, ni la sabiduría tradicional son ahora suficientes. Irrumpe, pues, la verdadera conciencia individual como camino solitario de un buscador sediento para el cual se han cerrado las puertas del pasado. Dicha irrupción coincide con la emergencia de la conciencia individual en la tragedia, para la que el destino se ha vuelo incomprensible y que se enfrenta a él y a la norma social con un verdadero acto de rebeldía.[38]

38. Son numerosas las reflexiones kierkegaardianas en torno a la tragedia antigua y a la moderna y su atención al papel de Antígona, previamente analizado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Véase al respecto S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 157-180. Para un análisis más contemporáneo, el llevado a cabo por María Zambrano en *El hombre y lo sagrado*, Madrid, Siruela, 1991 y en *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje*

Es en *El concepto de la angustia* (1844) donde se encuentra la peculiar filosofía de la historia de Kierkegaard, según Guerrero. En su indagación en torno a la realidad del mal y su herencia en la especie humana, Kierkegaard elaborará un concepto de historia en el que el individuo es simultáneamente el individuo y la especie,[39] o sea, adelantándose una década a las tesis darwinistas, se percibe que es imposible deshacer la relación dialéctica existente entre individuo y especie, que al mismo tiempo habla de la interacción entre la historia del individuo y la historia de la especie como tal. Será aquí donde emerja, con fuerza inusitada, el concepto de «espíritu» que define la angustia como tendencia histórica y como herencia genética que impiden una concepción aislada del individuo al margen de la historia y de la genealogía. De ahí la preocupación creciente de Kierkegaard por el efecto de la herencia biológica de sus padres en él, pero sobre todo por las señales y los signos del tiempo histórico que le tocó vivir.

En *La época presente*, reseña de un libro publicado por la madre de Heiberg, alude a una crítica de su tiempo como época romántico-reflexiva, que se pierde en el ámbito de la fantasía, de la pura posibilidad en la que no hay necesidad, realidad o actualidad. Esta exaltación de una fantasía libre que se desvincula de la realidad marca la falta de compromiso, de implicación y de apasionamiento. Tales son los rasgos que Kierkegaard presentará en *La enfermedad mortal* como elementos propios de la desesperación, que consiste en la pérdida del yo. Esa pérdida de la individualidad se produce paradójicamente por un aumento del asociacionismo, por la ausencia de proyectos propios, porque el poder de la masa sustituye a la realidad comprometida del individuo.[40]

---

trágico, Madrid, Cátedra, 2012. Cf. C. Ch. Holler, *Kierkegaard's Concept of Tragedy in the Context of his Pseudonymus Works*, tesis doctoral, Boston University, 1981.

39. En este concepto de «historia», como en muchos otros puntos, se ve la profunda raigambre idealista del pensamiento kierkegaardiano, tan contumazmente negada durante decenios en la recepción de su pensamiento.

40. Curiosamente, la crítica social del pensamiento kierkegaardiano coincide plenamente con la crítica de Nietzsche al socialismo, el comunismo y las formas

3. Kierkegaard: filósofo de la crisis

Tras este recorrido por la diversidad de recepciones y por el carácter poliédrico de la figura de Kierkegaard, favorecido por su estrategia comunicativa y por su estilo literario, no queda más remedio que preguntarse: ¿queda algo que descubrir tras este carrusel de máscaras?, ¿existe alguna unidad en el marco de una obra tan fragmentaria y escurridiza?, ¿es posible desvelar el misterio de ese pensamiento, adentrarse en su secreto?

La lectura «meditada» de los escritos kierkegaardianos nos puede acercar a verdades profundas y estables sobre la condición humana. Son numerosas, y en esta breve introducción solo quisiéramos señalar algunas de las más sobresalientes:

3.1. *El malestar en la cultura del* fin du siècle: *la crisis*

En toda la producción kierkegaardiana se deja sentir, de un modo palpable, lo que Freud denominó «el malestar de la cultura». Como ya dejó claro en su *Nota sobre literatura* y en su análisis en *La época presente*, así como en la polémica de *El corsario*, Kierkegaard tematiza en carne propia un período de crisis sin precedentes. De un modo palmario esta crisis es, para él, una crisis espiritual en la cual se produce la descristianización de la cristiandad, lo que Nietzsche, el pensador más cercano a Kierkegaard, llamaba la «muerte de Dios». Dicho proceso espiritual tiene unas consecuencias psicológicas y sociológicas profundas: el advenimiento del hombre-masa, la pérdida de la individualidad, la huida de la realidad mediante la fantasía, la profunda escisión entre pensamiento y convencimiento, la caída en

---

de política de su tiempo. Ambos resaltan el advenimiento del hombre-masa y, frente al peligro de la desindividualización, reivindican con fuerza el papel del individuo. Ambas posiciones adelantadas por Nietzsche y Kierkegaard se pueden percibir en el antagonismo entre *La esencia del cristianismo* de L. Feuerbach y *El único y su propiedad* de M. Stirner. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid, Katz, 2008, pp. 457ss.

formas de sensualismo que se corresponden con un espiritualismo degradado, la insensibilidad de las conciencias ante la grandeza de la paradoja, el decaimiento de la conciencia ética. Sin duda, esta dimensión de crítica social, análisis histórico y filosofía de la crisis presenta un gran interés para nuestro tiempo presente.[41]

3.2. *El imperativo interior de la subjetividad y el* décalage *con la exterioridad*

No obstante, el planteamiento kierkegaardiano ante la crisis se distancia de cualquier intento de solución social o colectiva. La crisis responde, antes que nada, a una dimensión ético-religiosa, apela a un imperativo de la conciencia individual, la cual ha de responder de manera singular. Por eso la vía para la solución de un tiempo histórico en crisis es la interioridad,[42] la profundización en el conocimiento propio, el uso y la responsabilidad de la libertad propia. Ese camino viene marcado para Kierkegaard por la soledad, la incomprensión y el padecimiento. Es la vía de la autenticidad, como luego la analizaría Martin Heidegger en su obra *Ser y tiempo*, al hablar de la confrontación con la muerte propia, la asunción de la finitud y la necesidad del compromiso ético, pero prescindiendo del elemento principal para el pensamiento kierkegaardiano, la trascendencia.[43]

Ese camino se encuentra plagado de obstáculos, de pruebas y de engaños que el sujeto ha de ir superando paulatinamente para llegar al encuentro con la divinidad que lo inhabita. Ese proceso interior es un proceso de lucha contra los propios demonios interiores, contra las faltas y las carencias de uno mismo, contra los deseos errados. Autoconocimiento y autodisciplina van aquí de la mano en un proceso

41. J. Cattepoel, *Dämonie und Gesellschaft. S. Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*, Friburgo, Múnich, K. Alber, 1992.

42. T. Haecker, *Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Múnich, Schreiber, 1913.

43. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, México, Buenos Aires, Madrid, FCE, 1991, pp. 264-290.

ascético que pretende confrontar al individuo consigo mismo, evitando que se escude en la masa, que se pierda en la vorágine social o que se ampare en las instituciones, las costumbres o la moral de su tiempo.

Es aquí donde una idea gozosa de la angustia, como señal y signo de la lucha interior que ha de conducir a la salvación y la reconciliación personales, se alía con una concepción agustiniana, paulina y luterana de la libertad como camino de sufrimiento y crucifixión en el que el individuo experimenta la elección y la identificación con la divinidad.[44]

3.3. *Mentira y pedagogía: la imposibilidad ética de la mentira piadosa* (white lie)

Sin duda el aspecto más trágico del pensamiento kierkegaardiano tiene que ver con la pedagogía de la verdad. La gran cuestión que acucia a Kierkegaard es que todo período de crisis supone un extravío para la humanidad, un yerro, un «salirse del camino».[45] El engaño, la ceguera, la obstinación, la oscuridad[46] son los efectos

44. A. McGrath, *Luther's Theology...*, *op. cit.*; K. Rahner, «Theologia crucis», en *Lexikon der Theologie und Kirche*, vol. 10, Friburgo, Herder, 1965, p. 61; B. Gheradim, «La theologia crucis, chiave ermeneutica per la lettura o lo Studio di M. Lutero», en *La Sapienza della Croce oggi*, Turín, Elledici, 1976, vol. I, 541-573.

45. Martin Heidegger, profundo conocedor de las connotaciones en lengua alemana de la noción de *irren*, que ha dado lugar a nociones como error *(Irrtum, Irrung)*, pero también a extravío *(Verirrung)* y toda una familia léxica que tiene que ver con vagar, errar, salirse del camino. Con esta terminología ha desarrollado su reflexión sobre la historia como *misión* y envío *(Geschick, schicken,* lat. *mitto)* y de la caída como extravío *(verriren)* y errancia *(durchirren)*. M. Heidegger, *Über den Anfang*, Frankfurt, Klostermann, 2005, pp. 178-190.

46. Así concibió Hannah Arendt los tiempos de crisis que le tocó vivir como «tiempos de oscuridad», en los que son necesarios hombres con un talento determinado para guiar a los demás. Quizá su obra inconclusa sobre el juicio fue el intento de alumbrar qué facultad era la decisiva para orientar a los hombres en épocas de oscuridad y confusión. H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1992.

espirituales de la crisis en la conciencia humana. Por eso Sócrates, el personaje irónico que intenta desenmascarar la ignorancia de sus contemporáneos, su afirmación radical en un mal que los ciega, en pleno proceso de crisis de la polis griega, ha de desarrollar una nueva pedagogía para enseñar la verdad, para iluminarla individualmente. Esa pedagogía, que conocemos bajo el concepto de *mayéutica*, implica una labor previa de deconstrucción, un enmascaramiento por parte de Sócrates, que se presenta como el ignorante, que acepta las definiciones al uso de su época como moneda corriente para desenmascararlas y destruirlas.

Kierkegaard ensayó dicha pedagogía con su estrategia de la comunicación indirecta, que le llevó a desarrollar una amplia polifonía de voces en su seudonimia,[47] con el afán de rebajarse al nivel de sus coetáneos y descubrir, irónicamente, la falsedad de sus convicciones. No obstante, este uso pedagógico de lo que podríamos definir como «mentira piadosa» *(white lie)* se volvió contra él mismo. La pluralidad de personalidades, el profundo juego de espejos, la encarnación de personajes que se movían entre el estadio estético y el ético sin poder elevarse a la verdad del cristianismo, pasando de Víctor Eremita, Vigilius Haufniensis a Frater Taciturnus, o los más emblemáticos de Climacus y Anti-Climacus; todo ello hizo que el propio Kierkegaard, más allá de sus papeles y diarios, se viera encerrado en su producción literaria y en este juego de espejos. Ni siquiera la publicación póstuma de su escrito *Mi punto de vista* consiguió despejar las razonables dudas sobre la finalidad y los significados reales de

47. La cuestión de la seudonimia en Kierkegaard ha sido objeto de una atención esmerada por parte de la crítica de los últimos años y ha dado lugar a una producción abundante. Existe un acuerdo casi unánime sobre el carácter pedagógico de dichos escritos, entendido este término de un modo general. A este respecto, consúltense, entre otros, M. C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship…*, *op. cit.*; A. Clair, *Pseudonymie et Paradoxe…*, *op. cit.*; F. Torralba, *Søren Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, *op. cit.,* pp. 37-59. Sobre la cuestión de la comunicación, véanse los primeros estudios de R. E. Anderson, *Kierkegaard's Theory of Communication*, *op. cit.*; M. F. Christopherson*, Kierkegaard's Dialectic of Communication…*, *op. cit.*; R. Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, *op. cit.*

su obra seudónima.[48] Quizá Kierkegaard debería haber advertido irónicamente que tal fue el destino de su propio modelo, Sócrates, quien, secuestrado por su máscara del ignorante que inquiere a los demás para ponerlos en evidencia, fue condenado a muerte por atentar contra la piedad de los padres y por corromper a los jóvenes. Se trata del amargo descubrimiento de que la veracidad, como transparencia de la conciencia hacia la exterioridad, es una exigencia ineludible del testimonio de la verdad[49] que no permite el juego de desdoblamientos, ni tan siquiera con fines pedagógicos. El verdadero secreto no nace del «enmascaramiento» pedagógico, ni de la falsa apariencia, ni de la mascarada, sino de la imposibilidad de que la interioridad se desvele por completo hacia el exterior, y de que una manifestación exterior pueda acabar revelando la verdad interior. Por eso, verdad, transparencia y buen ejemplo son totalmente compatibles con un sentido ético del secreto que rechaza toda doblez, todo fingimiento y enmascaramiento, incluso cuando estos son estrategias para supuestamente desvelar la verdad. De aquí que Kierkegaard acabe coincidiendo trágicamente con Kant, quien se oponía a toda forma de mentira, incluso la mentira piadosa *(white lie)*.

3.4. *La resignación «kierkegaardiana»: hacia un nuevo concepto de piedad*

Mucho se ha hablado de la aportación final de Kierkegaard a su propio momento histórico. Mucho también sobre la enseñanza que se puede extraer de su vida y de su obra. Uno de los más finos comentadores de Kierkegaard, Hirsch, en el segundo volumen de

48. S. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 123ss.; J. Zabalo, *El concepto de ambigüedad...*, *op. cit.*, pp. 505-576.
49. Kierkegaard mismo, consciente de esa dialéctica, ha enfatizado y desarrollado una filosofía del testimonio, tal es, en concreto, su reflexión en torno a la autoridad de los apóstoles y los mártires como testigos de la verdad, que adelanta con mucho las reflexiones que han proliferado en época reciente sobre los supervivientes de los campos de extermino.

sus *Kierkegaard Studien*, constata que, tras el período de crisis de juventud de 1843, «entra en una fase intermedia de resignación en la cual no ha irrumpido aún con fuerza ni la salvación cristiana en el dolor, ni la *theologia crucis* paulina. En esa última fase de su vida, la que coincide con la polémica de *El corsario* en 1846 y 1847, el tema central es la obediencia cristiana, drama que constituye el centro de la cristología».[50]

Una de las corrientes más importantes de la tradición occidental, el estoicismo,[51] filosofía adecuada a los momentos de crisis, enseñó al hombre a elevarse a un plano superior en el cual fuera capaz de enfrentarse a la adversidad, la ceguera, el error, desde una visión más amplia y universal, aceptando el destino con toda su inexplicable fatalidad, desde una actitud reconciliada con uno mismo: *la ataraxia*. Páginas inmortales de Marco Aurelio, Séneca[52] o Epicteto nos recuerdan la futilidad de las cuestiones humanas, lo arbitrario de la fortuna, lo volátil y cambiante del poder político y de las estructuras humanas y la necesidad de recogerse en la interioridad, con la confianza de que hay una ley superior que rige el destino de los hombres y los pueblos.

El cristianismo, ya con los Padres de la Iglesia, y de un modo claro con san Agustín, elevó dicha *ataraxia* a un concepto extraño de «resignación», una resignación en la que se producía un descanso de la libertad humana en la providencia divina. La resignación no era tan solo la aceptación de la fatalidad como algo querido por la divinidad; no suponía la renuncia a la voluntad libre individual ni a la lucha por intentar cambiar el mundo desde las propias creencias y convicciones. Más bien, dicho concepto de «resignación»

50. E. Hirsch, *Kierkegaard Studien*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1930, vol. II, p. 230.

51. W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1972, pp. 9-25.

52. María Zambrano, gran amante del pensamiento senequista, ha visto con gran lucidez la herencia de la problemática trágica del destino heredada en el ámbito del pensamiento estoico. M. Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, México, Losada, 1944.

tenía que ver con el descubrimiento de que, a pesar de la buena voluntad, el conocimiento humano distaba mucho de comprender los misterios de la voluntad divina manifestada en el curso de la historia. Por tanto, la «resignación» era el movimiento final de un combate heroico por realizar lo que uno cree que es bueno y justo; la pacificación de una voluntad heroica, de una intención recta que, a pesar de todo, ha de reconocer, al final de su vida, que ha errado el camino. Tal es la emblemática enseñanza que encontramos, en clave humorística, cuando nuestro inmortal caballero don Quijote de la Mancha, uno de los iconos del pensamiento idealista y romántico alemán, recupera la cordura.[53]

Pues, más allá de este concepto de «resignación cristiana» acuñado por la tradición, podríamos hablar, de un modo impropio, de una «resignación kierkegaardiana», cuya nota principal sería la manera peculiar en que uno entiende lo que ha vivido. Toda crisis lo es de los fundamentos. Toda crisis indica que en la edificación hay una base insuficiente, que las creencias se vuelven lábiles y revisables. Cuando la creencia ya no se puede creer —por eso cualquier crisis es una crisis de fe—, en el sentido más general y omniabarcador del término, es necesario buscar un nuevo suelo, una nueva roca para poder seguir viviendo. Ya el joven Kierkegaard, desde Berlín, formuló este deseo de encontrar un punto arquimédico desde el cual proceder a la construcción de su propio punto de vista.[54] No

53. F. Pérez-Borbujo, *Tres miradas sobre el Quijote: Unamuno, Ortega, Zambrano*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 101-108.

54. Como afirma Kierkegaard en varios fragmentos de una carta a Lundt en 1835: «Lo que me falta en el fondo es ver claro en mí mismo, saber "lo que debo hacer" (Hch 9,6) y no lo que debo conocer, excepto en la medida en que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios desea de mí, de encontrar una verdad que sea una verdad "para mí", de encontrar "la idea por la cual deseo morir y vivir". [...] Sentía la carencia de la posibilidad "de una vida plenamente humana" y no limitada tan solo al "conocimiento", que me permitiera fundamentar mi pensamiento sobre algo... ¡Oh, sí!: sobre algo objetivo, algo que pese a no ser cosa mía, naciera de las profundas raíces de mi vida, que me arraigue, por decirlo así, a lo divino y que

sabemos si ese puntal tiene que ver con el imperativo de autenticidad que guiaba su vida, con la voz de un *daimon* o espíritu tutelar, con su profunda formación religiosa y pietista que lo impelía a una búsqueda agustiniana de Dios como absoluto en el cual descansar. Lo cierto es que la producción kierkegaardiana da buena cuenta de que desde ese lugar nunca formulado ni explicitado, desde ese «punto fijo», Kierkegaard ejerció, como Nietzsche, la mayor y más profunda crítica de su tiempo. Ese rigor que Kierkegaard aplicaba hacia el exterior era tan solo un pálido reflejo del que ejercía en el interior, y la crítica social era solo una visión suavizada y aminorada de su autoexigencia ético-religiosa.

El descubrimiento tardío de Kierkegaard está relacionado, quizá, con la falta de fundamento de su punto fijo. La famosa polémica en torno al *Postscriptum* y la *Apostilla*, junto con las *Migajas filosóficas*, que tanto debate ha generado,[55] tiene que ver con este descubrimiento de la fragilidad del fundamento que propone, con lo errado

me sostenga aunque el mundo se hunda. Esto me falta y a esto aspiro» (*Papirer* I A 72, 75). Estamos plenamente de acuerdo con el planteamiento de W. Schulz según el cual la cuestión en torno al «sistema» no ha sido correctamente planteada en los estudios kierkegaardianos. Su carácter sistemático tiene que ver con este carácter basal, fundamental, arquitectónico de su aspiración. Por eso Kierkegaard pertenece a una época en la que lo absoluto, aunque sea como ideal, sigue vigente como profunda aspiración del corazón humano. Véase W. Schulz, *Kierkegaard. Existenz und System*, Pfullingen, Neske, 1967, pp. 2-14.

55. Consúltense, entre otros, P. P. Mitchell, *Unconcluding Scientific Postscript. A Kierkegaardian Approach to Religious Education Curriculum*, tesis doctoral, Presbyterian School of Christian Education, 1986; L. P. Pojman, *The Logic of Subjectivity. Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Alabama, University of Alabama Press, 1984; R. L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific PostScript to «Philosophical Fragments»*, Macon (GA), Mercer University Press, 1982; C. S. Evans, *Passionate Reason. Making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Bloomington, Indianápolis, Indiana University Press, 1992; C. S. Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religous Philosophy of Johannes Climacus*, Nueva York, Humanity Books, 2003; R. A. Furtak (ed.), *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

y lo equivocado de su posicionamiento vital. Kierkegaard denomina a esta dimensión «pecado». Pero pecado no quiere decir, en términos luteranos, una infracción del decálogo, una ofensa a las prescripciones divinas, sino una visión errada del existir propio, una ofuscación y una ceguera congénitas. En este sentido, una equivocada orientación existencial hace que «toda la vida sea pecado». Es la verdad más profundamente enclavada en el Barroco español, como ya la formulara de un modo nítido Calderón de la Barca con su afirmación de que el «pecado mayor del hombre es haber nacido».[56]

Esa experiencia abismática, la del desvelamiento de la *errancia* congénita de un ser humano que posee tan buena predisposición como ignorancia, se produce a la par que el desvelamiento del amor verdadero. El amor es la clave de todo este proceso pedagógico, consistente, precisamente, en elevarnos de la oscuridad a la luz, de la mentira a la verdad, haciéndonos experimentar la infinita distancia que existe entre nuestra experiencia y nuestra vivencia de lo divino, de su lógica y de su sentido y su realidad.[57] Esa experiencia, que va más allá del reconocimiento de la falsedad o la mentira del conocimiento y que establece la naturaleza caída, errante, hecha pecado del propio existir, produce en esa dialéctica de lo humano y lo divino, que requiere la buena voluntad, la intención recta que es connatural

56. «¡Ay mísero de mí, y ay, infelice! / Apurar, cielos, pretendo, / ya que me tratáis así / qué delito cometí / contra vosotros naciendo; / aunque si nací, ya entiendo / qué delito he cometido. / Bastante causa ha tenido / vuestra justicia y rigor; / pues el delito mayor / del hombre es haber nacido» (Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Barcelona, Planeta, 1985 [Clásicos Universales, n.º 28], Jornada I, Escena II).
57. Como lo afirma E. Hirsch de manera clara y rotunda en su comentario: «Die göttliche Liebe ist das ganze Wesen und Leben Tragende» [«El amor divino es el soporte de todo ser y toda vida»] (*Kierkegaard Studien*, *op. cit.*, p. 257). Para la cuestión del papel del amor en referencia a la revelación del carácter paradójico de lo divino como burlador del saber y conocer humanos, véanse C. S. Evans, *Passionate Reason...*, *op. cit.,* pp. 58-80; C. E. Deyton, *The Idea of Love in the Work of Søren Kierkegaard*, Madison, Drew University Press, 1981; R. L. Hall, *The Human Embrance. The Love of Philosophy and the Philosophy of Love. Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 2000.

a la vida ética y la base para la vivencia religiosa, el «reconocimiento del propio ser en falta».[58] De un modo extraño Kierkegaard afirma que el mismo acto radical que supone el reconocimiento del pecado propio, de la *errancia* congénita, implica la verbalización de dicho reconocimiento como petición de perdón y la apertura de la subjetividad a la Verdad en un único y mismo acto. Así Kierkegaard pretende solucionar la vieja cuestión, no resuelta por Hegel, de acercar el lenguaje del perdón a su inicial concepción vitalista del amor como comunión, formulada en su etapa de Jena.[59]

Cuando la experiencia abismática, la verdadera tragedia, tiene lugar como vivencia del amor, se produce este movimiento de hundimiento y reflotamiento que define a la perfección la experiencia final de Kierkegaard y que, aquí, a falta de una mejor expresión, llamamos «resignación kierkegaardiana». Esa vivencia es la que le permite hablar de lo Absoluto como paradoja, como el gran burlador, como lo imprevisible e inconcebible. Esta resignación se vuelve, de un modo nuevo, experiencia originaria de la *piedad*. La piedad no es un sentimiento de empatía del que no sufre hacia el que sufre, no es hacer del dolor ajeno un dolor propio. Ni la palabra griega *συμπάθεια*, ni la palabra latina *compassio* recogen el verdadero sentido de la piedad *(pietas)*. Piadoso, en su sentido originario, en el marco religioso romano, es el hombre que cumple con sus deberes respecto a los dioses, la familia y la patria. En su derivación, el término *pius* alude al hombre íntegro, leal, «verdadero» y «justo». Y no es de extrañar que se la denomine «el fundamento de todas las virtudes».[60]

58. La reflexión protestante ha sido muy sensible al carácter lábil del ser, a su falta originaria, a su ser errado o caído, tal como lo tematizara Heidegger, y ha impregnado el pensamiento contemporáneo. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 264-269; M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* Frankfurt, Klostermann, 1989, pp. 264-312; P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 29-47.

59. Para la cuestión del perdón y el abandono de la inicial concepción del amor de la época de Jena, consúltese E. Trías, *El lenguaje del perdón*, Barcelona, Anagrama, 1982.

60. R. De Miguel, s. v. *pietas,* en *Nuevo diccionario latino español etimológico*, ed.

La religiosidad kierkegaardiana tiene que ver con esta aceptación obediente de una verdad que cuando se revela «burla» toda creencia y todo fundamento, en el marco de una experiencia amorosa en la que rigor, deber y amor se unen de manera indisoluble.

4. A modo de conclusión

Por lo tanto Kierkegaard asume de un modo radical, profundo, que la voluntad de fundamento, el ansia de sistema, solo logra su objetivo cuando se abisma y se desfonda en una experiencia *sui generis* de la crisis en el seno de una vivencia amorosa. Amor y crisis no serían estados puntuales de la subjetividad, ni momentos ni lugares, sino inicio y fin de una única experiencia reveladora. Por eso podemos con todo rigor caracterizar a Kierkegaard como un filósofo de la crisis, porque en él la crisis y el amor son realidades indesligables en la dialéctica de la subjetividad hacia su comprensión verdadera del cristianismo.[61]

Es aquí donde radica el verdadero sentido del secreto en la filosofía kierkegaardiana. El secreto fue confundido por el joven Kierkegaard, en su concepción de poeta,[62] como estrategia mayéutica para comunicar a los demás una verdad que se poseía por vía intuitiva y que

---

facsímil 1867, Madrid, Visor, 2000, p. 703; S. Segura Munguía, s. v. *pietas*, en *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, p. 565; P. G.W. Glare, s. v. *pietas*, en *Oxford latin dictionary*, Nueva York, Clarendon Press, 1.ª ed. 1982, reimpr. 1992, p. 1378.

61. Kierkegaard aparece así estrechamente afín a determinadas interpretaciones lacanianas sobre el abismo del fundamento en la filosofía schellinguiana como esencia de la crisis de la razón en el siglo XIX, como, por ejemplo, las de Slavoj Žižek. *Cf. The Abyss of Freedom. Ages of the World*, Michigan, Ann Arbor, 1993, pp. 4-91. En esa línea se mueve el sugestivo texto de S. Agacinski, donde se hace de la diferencia el fundamento de la filosofía kierkegaardiana: *Aparté: Conceptions et morts du Søren Kierkegaard*, París, Aubier-Montaigne, 1978.

62. L. Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971, pp. 292ss.

exigía el ejercicio irónico del vaciamiento de todo prejuicio, de toda pretensión fatua de saber, para elevarse a la docta ignorancia. Esa tarea deconstructiva previa, verdadera *pars destruens* del gay saber, intentaba preparar el camino para una revelación posterior. Una filosofía negativa que debía roturar el campo, de manera metódica, para la irrupción de una verdadera filosofía positiva.[63] No obstante, el juego de la polinomia tan solo favoreció la pérdida de la verdad en un laberinto de máscaras que hizo del secreto como estrategia una verdadera condena. Parecía perderse para siempre la opinión kierkegaardiana, viéndose su propia autoría burlada por sus seudónimos.

No obstante, en la fase tardía de su pensamiento, la relacionada con la crítica a la Iglesia danesa, la polémica con *El Corsario* y la de los *Discursos edificantes*, Kierkegaard ve con meridiana claridad que el secreto constituye el enigma más profundo de un Dios encarnado,[64] de una divinidad que pasa de incógnito y que, por eso mismo, busca con el hombre una comunicación indirecta que posibilite la libertad y no el sometimiento. Paradójicamente, el secreto es el fundamento mismo de toda Revelación, la condición sine qua non para que la Revelación, como libre acto de manifestación de un Dios que se revela abajándose, tenga lugar. Por eso, Dios se revela «en secreto», y solo «en secreto» el hombre descubre el misterio de su propia alma, de su destino y de su época. Es aquí, en la relación interpersonal, en la cita entre lo humano y lo divino en el seno de la interioridad apasionada, donde se ejerce la *piedad* como un único acto de abajamiento y elevación, en el cual lo divino se revela a lo humano y lo humano a sí mismo.

Podríamos afirmar, por tanto, que Kierkegaard es el filósofo del secreto y de la crisis, el que sabe que el fundamento se manifiesta

63. Así planteó Schelling su crítica a Hegel y vio en la filosofía de aquel tan solo un camino propedéutico para la verdadera filosofía positiva. No obstante, también llegó posteriormente a la conclusión, como haría Kierkegaard, de que la filosofía positiva no necesita ningún camino propedéutico sino que debe iniciarse por sí misma. *Cf.* X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1992, vol. 2, pp. 27-124.
64. S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, *op. cit.*, pp. 139ss.

precisamente allí donde el falso fundamento se hunde. Pero esa experiencia —la experiencia humana de la crisis, sea esta económica, política, intelectual, moral o espiritual—, más allá de elevarse a la conciencia humana o a la crítica social en forma de malestar cultural, acontece siempre en lo secreto, porque el fundamento se encuentra siempre en lo oscuro, oculto y escondido; es lo humilde y soterrado, que solo cuando se quiebra sale a la luz. No se equivocaba Kierkegaard al percibir en su tiempo una crisis sin precedentes en la cual un nuevo fundamento todavía escondido emergía «secretamente» entre las ruinas de los viejos pilares derruidos.

QUELLENFORSCHUNG Y LA RELACIÓN DE KIERKEGAARD CON HEGEL: ALGUNAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Jon Stewart

Los estudios kierkegaardianos han recorrido un largo camino desde los días pioneros en los que el campo de investigación consistía en un pequeño grupo de académicos que trabajan en relativo aislamiento. De hecho, en los últimos veinte años, el ritmo de la actividad académica se ha incrementado a medida que más y más jóvenes estudiantes altamente calificados han entrado en el campo. Para llegar a ser conscientes de los avances que han tenido lugar durante los últimos años, solo hay que comparar una de las publicaciones más antiguas sobre Kierkegaard con lo que está disponible hoy en día. Tanto la cantidad como el nivel de conocimientos se han incrementado notablemente. Las nuevas herramientas de investigación, tales como los índices, las bibliografías detalladas y las versiones electrónicas de los textos, dan el investigador moderno una enorme ventaja sobre sus colegas de épocas anteriores.

Algo particularmente llamativo de la primera fase de los estudios kierkegaardianos es el número de distorsiones, inexactitudes y errores que abundan en algunas de las publicaciones anteriores. Estos errores han dado lugar a lo Henning Fenger ha llamado acertadamente «los mitos de Kierkegaard».[1] Existe, por ejemplo, el mito de la pretendida visita de Kierkegaard a un burdel con la consecuencia desgraciada de que engendró un hijo ilegítimo. Otro mito muy conocido

1. H. Fenger, *Kierkegaard. Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*, Odense, Odense Universitetsforlag, 1976 (trad. ing.: *Kierkegaard: The Myths and their Origins*, trad. G. C. Schoolfield, New Haven, Londres, Yale University Press, 1980).

es que Kierkegaard escribió su disertación *Sobre el concepto de ironía* de una manera irónica con el fin de engañar a un grupo de doctrinarios hegelianos en la Universidad de Copenhague. Otro mito es que Kierkegaard sostuvo que la vida o el pensamiento progresan a través de una serie mecánica de estadios: lo estético, lo ético y lo religioso. Existe el mito de que Kierkegaard era judío. Por último, existe el mito de que Kierkegaard fue un irracionalista que rechazó todas las formas de razón y racionalidad discursivas. Abundan otros muchos mitos, tanto biográficos como filosóficos.

¿De dónde provienen estas historias y por qué se les da algún crédito? A veces provienen de la sobreinterpretación de pasajes específicos del enorme corpus kierkegaardiano. Por ejemplo, la historia sobre el hijo ilegítimo de Kierkegaard probablemente tiene su origen en el supuesto (arbitrario y sin fundamento) de que la historia «Culpable/No culpable» de *Estadios en el camino de la vida* es autobiográfica.[2] A veces proceden de un malentendido lingüístico, como cuando la palabra danesa *jøde*, es decir, judío, se confunde con la palabra *jyde*, es decir, alguien de Jutlandia, con el resultado de que Kierkegaard era un judío o provenía de una familia judía. Estos mitos datan de los primeros días de la investigación sobre el autor, cuando algunos estudiosos de fuera de Dinamarca no sabían nada sobre él. En los primeros días de los estudios kierkegaardianos, cualquier información errónea presente en alguno de los pocos libros disponibles para el lector internacional seguramente se repetiría muchas veces por autores posteriores, estableciendo el punto de vista equivocado. Así, no es sorprendente encontrar que trabajos como la influyente biografía de Walter Lowrie de 1938,[3] a pesar de sus

2. SKS, vol. 6, p. 268 / SLW, p. 288. Ver también SKS, vol. 18, p. 163, JJ:76 / KJN, vol. 2, pp. 151s.: «En su temprana juventud, en un estado de inestabilidad, se dejó llevar y permitió que una persona le llevara a visitar a una prostituta. Todo el asunto se olvidó. Ahora quiere casarse. Entonces despierta la angustia. Es atormentado noche y día por la posibilidad de ser padre… No puede hablar del asunto con nadie».

3. Walter Lowrie, *Kierkegaard*, Londres, Nueva York, Toronto, Oxford University Press, 1938.

méritos, esté plagada de clichés y mitos que han perdurado hasta nuestros días.

Una de las tendencias en este campo fue que muchos eruditos interpretaron a Kierkegaard no en términos de su propio tiempo y lugar, sino según lo que les era familiar o lo que estaba de acuerdo con sus intereses. Por lo tanto, la investigación kierkegaardiana se limitaba generalmente a considerar a Kierkegaard como un precursor del movimiento existencialista, la teología dialéctica, el posmodernismo, etcétera. De esta manera, fue destituido de su tiempo y de su contexto originales e implantado en movimientos posteriores que eran de actualidad en el momento en que la investigación se llevó a cabo. Huelga decir que esto dio lugar a diversas distorsiones de su pensamiento provocadas por la deformación y las alteraciones involucradas en la apropiación que de él hizo la corriente dominante, la cual siempre tuvo una agenda completamente diferente a la del propio Kierkegaard.

Un conjunto de mitos, sin embargo, se basa en lo que parecen ser interpretaciones históricamente fundadas. Por ejemplo, la opinión de que Kierkegaard era un romántico toma como punto de partida su relación histórica con el Romanticismo alemán en general y con Friedrich von Schlegel en particular. Tal vez el más conocido de todos estos mitos aparentemente fundamentados históricamente es que Kierkegaard abrigó una amarga e implacable animosidad hacia Hegel. Aparentemente apoyado por algunos pasajes aislados de los escritos de Kierkegaard, por un tiempo este mito tuvo algunos creyentes, aunque, tras una inspección más cercana, resultó ser falso.

Estos mitos históricos surgieron por la misma razón que los ahistóricos, es decir, por un conocimiento insuficiente del danés, por la falta de familiaridad con el contexto histórico y por el acceso inadecuado a las fuentes materiales necesarias para su refutación. La mayoría de los estudios no tuvieron en cuenta la enorme cantidad de material danés contemporáneo con el Romanticismo y el hegelianismo, que ayudó a la forma en que Kierkegaard los comprendió. En cada caso hubo una serie de influyentes autores y pensadores que actuaron como intermediarios entre Kierkegaard y estos movi-

mientos. Descuidos y malentendidos como estos pueden ser corregidos, pero ello requiere un enfoque metodológico que sea capaz de poner su pensamiento en su propio contexto. Esta metodología es conocida como *Quellenforschung* o trabajo de las fuentes, es decir, un intento de identificar y evaluar sus fuentes originales o *Quellen*. Este enfoque intenta regresar, por así decirlo, *ad fontes*. Kierkegaard está en constante diálogo con sus contemporáneos daneses y en este sentido es un pensador más bien local o parroquial. El problema hoy es que muchas de sus fuentes han sido olvidadas. No podemos suponer que entendía a Hegel como lo entendemos hoy en día. En concreto, gran parte de su comprensión fue formada por la recepción de Hegel en la Dinamarca de su época, y este es un contexto con el que pocos estudiosos modernos están familiarizados. El objetivo es, pues, reconstruir el horizonte del mundo de Kierkegaard y verlo como él lo hizo en su momento. Se trata, en cierta medida, de dejar a un lado los estudios académicos más recientes y tomar en cuenta una gran cantidad de material proveniente de pensadores hace largo tiempo olvidados.

Quisiera tratar de ilustrar las virtudes de la *Quellenforschung* como metodología con respecto a Hegel y Kierkegaard a través de ejemplos de cuatro textos que han sido interpretados como parte de la campaña de Kierkegaard contra Hegel.[4] Por medio de la *Quellenforschung* quiero demostrar que las críticas contenidas en estos textos no se dirigen contra Hegel sino contra los daneses contemporáneos de Kierkegaard, y que no tienen nada que ver en realidad con la filosofía de Hegel. Esto no quiere decir que Kierkegaard esté de acuerdo con Hegel, pero en cualquier caso resulta una imagen de su relación con él muy diferente de la que ha gozado de amplia aceptación en la historia de los estudios sobre Kierkegaard.

4. El caso paradigmático de esta visión es, por supuesto, el trabajo de Niels Thulstrup. Véase en particular su *Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846*, Copenhague, Gyldendal, 1967 (trad. ing.: *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. G. L. Stengren, Princeton, Princeton University Press, 1980).

1. La crítica kierkegaardiana de la duda universal: Martensen

Kierkegaard frecuentemente hace un uso sarcástico del lema latino *«de omnibus dubitandum est»*[5] o «hay que dudar de todo». Aparece por primera vez en su comedia estudiantil, *La batalla entre las antiguas y las nuevas cuevas de Jabón,* de inicios de 1838.[6] Alrededor de 1843 escribió un borrador de una novela satírica que utiliza ese lema en su mismo título: *Johannes Climacus, o De Omnibus dubitandum est*. Ambas obras han sido interpretadas como parte de una polémica antihegeliana. Se ha pensado que esta frase aludía al método dialéctico de Hegel expuesto en *La ciencia de la lógica*, *La lógica de la Enciclopedia* y *La fenomenología del espíritu*, que aboga por la eliminación de todos los presupuestos con el fin de comenzar con la más fundamental e inmediata de todas las categorías, es decir, el ser. Así, este lema es rápidamente puesto en relación con la descripción crítica de Kierkegaard de las reclamaciones supuestamente fundamentales sobre el comienzo de la filosofía de Hegel.[7] Sin embargo, un examen más detenido de la cuestión apunta a otra fuente.

La historia de esta formulación es algo compleja. Tiene su origen en Descartes, que en *Los principios de filosofía* propone dudar de todo

5. Véase SKS, vol. 17, p. 288, DD: 208 / KJN, vol. 1, p. 279. SKS, vol. 17, p. 291, DD: 208 / KJN, vol. 1, p. 283. SKS, vol. 17, p. 292, DD: 208 / KJN, vol. 1, p. 284. SKS, vol. 3, p. 97 / EO2, p. 95. SKS, vol. 4, pp. 101s. / FT, pp. 5s. SKS, vol. 4, p. 281 / PF, p. 82. SKS, vol. 4, p. 510 / P, p. 49. SKS, vol. 4, p. 482 / P, p. 18. SKS, vol. 6, p. 38 / SLW, p. 34. SKS, vol. 6, p. 114 / SLW, p. 120. *Pap.*, vol. V B 175.4 / SLW, Supl., p. 540. SKS, vol. 7, p. 179 / CUP1, p. 195. SKS, vol. 7, p. 184 / CUP1, p. 200. SKS, vol. 7, p. 231 / CUP1, p. 255. SKS, vol. 7, p. 240 / CUP1, pp. 264s. SKS, vol. 7, p. 369 / CUP1, p. 405. B&A, vol. 1, p. 235 / LD, carta 149, p. 213. B&A, vol. 1, p. 239 / LD, carta 150, p. 215.

6. SKS, vol. 17, p. 291, DD: 208 / KJN, vol. 1, p. 283. SKS, vol. 17, p. 292, DD: 208 / KJN, vol. 1, p. 284. Cf. Jon Stewart, «The Dating of Kierkegaard's *The Conflict between the Old and the New Soap-Cellars*: A New Proposal», *Kierkegaardiana*, vol. 24, 2007, pp. 220-244.

7. Véase SKS, vol. 9, pp. 220s. / WL, p. 218. SKS, vol. 27, pp. 237s., Papir 264:11 / JP 3, 3281. SKS, vol. 18, p. 217, JJ:239 / KJN, vol. 2, p. 199. SKS, vol. 7, pp. 103-120 / CUP1, pp. 106-125.

para asegurarse de que ningún prejuicio o creencia ilícita se adopta sin primero someterlos a crítica.[8] Para llevar a cabo esto, escribe: «Parece que la única manera de liberarnos de estas opiniones [es decir, prejuicios] es hacer el esfuerzo, por una vez en el transcurso de nuestra vida, de dudar de todo lo que encontremos que contiene la más mínima sospecha de incertidumbre».[9] Otra variante de la formulación, que es similar pero no idéntica a la de Kierkegaard, se puede encontrar en el encabezamiento del párrafo inicial: «El que busca la verdad debe, por una vez en el curso de su vida, dudar de todo *[de omnibus (...) esse dubitandum]*, en la medida de lo posible».[10] Por lo tanto, la formulación original se encuentra en la exposición de Descartes sobre la duda universal, un hecho que Kierkegaard, a través de su autor seudónimo, señala en *Temor y temblor*.[11]

Las conferencias sobre la historia de la filosofía de Hegel, publicadas póstumamente de 1833 a 1836 y editadas por Karl Ludwig Michelet (1801-1893),[12] incluyen una exposición del método de Descartes de la duda universal y hace uso de la frase en cuestión: «Descartes sostiene que hay que empezar desde el pensamiento como tal, diciendo que hay que dudar de todo *(De omnibus dubitandum est);* y eso es un comienzo absoluto».[13] Kierkegaard se refiere a este asunto en un boceto de *Johannes Climacus, o De omnibus dubitandum est*. Allí escribe que Johannes Climacus «ya había quedado impresionado por lo dicho por Hegel y por Spinoza acerca de que Descartes no dudaba, como un escéptico, *por* la duda

8. Véase SKS, K4, pp. 583s.

9. Citado en *Principles of Philosophy*, en *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, vols. 1-2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, vol. 1, p. 193.

10. *Ibíd.*, vol. 1, p. 193.

11. SKS, vol. 4, pp. 101s. / FT, pp. 5s.

12. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vols. 1-3, ed. K. L. Michelet, Berlín, Duncker & Humblot, 1833-1836, vols. 13-15 en *Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18, Berlín, Duncker & Humblot, 1832-1845 (ASKB, pp. 557ss.).

13. Hegel, *Hist. of Phil.*, vol. 3, p. 224 / *Jub.*, vol. 19, p. 335.

misma, sino *para* encontrar la verdad».[14] Y continúa parafraseando a Hegel:

> Él [Johannes Climacus] lamenta no haber comenzado inmediatamente con Descartes, tanto más porque recuerda que Hegel elogia a Descartes por su «exposición infantil y simple», pero por eso fue precisamente por lo que no empezó, porque parecía un sarcasmo de Hegel, que por cierto estaba muy lejos de alabar a la gente sencilla y simple, y que en otros pasajes dice de Descartes: «mit ihm ist weiter nichts anzufangen» [«con él no se puede iniciar nada»].[15]

Nótese que, si bien Kierkegaard asocia el lema con Hegel, lo entiende como perteneciente a la exposición de Hegel de la filosofía de Descartes, más que de la suya propia.

Una mirada a las otras fuentes de esta frase revela que el blanco de la crítica de Kierkegaard está, sin embargo, mucho más cerca de casa. Por una serie de razones, durante toda la vida de Kierkegaard el teólogo Hans Lassen Martensen (1808-1884) fue objeto de su animosidad.[16] Esta se manifestó públicamente en el ataque de Kierkegaard a la Iglesia después del nombramiento de Martensen como obispo de Zelanda en 1854. Martensen fue una de las figuras más importantes de la recepción de Hegel en Dinamarca y utilizó la frase *«de omnibus dubitandum est»* en varias ocasiones. Aparece por primera vez en una reseña que escribió en 1836 sobre el tratado del poeta, dramaturgo y filósofo hegeliano, Johan Ludvig Heiberg, *Conferencia de Introducción a la Lógica. Curso en el Colegio Militar Real*.[17] Esta reseña fue probablemente una de las motivaciones para

14. *Pap.*, vol. IV B 2.16 / JC, Supl., p. 246.
15. *Pap.*, vol. IV B 13.17 / JC, Supl., pp. 264s.
16. Véase R. L. Horn, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhague, C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 2). C. L. Thompson, *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 4).
17. H. L. Martensen, «*Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske*

que Kierkegaard escribiese en primer lugar *De Omnibus.*[18] En ella, Martensen ofrece una visión un tanto pretenciosa de la historia de la filosofía, la cual, según él sugiere, es poco más que un preámbulo al sistema de Hegel. Contrapone la filosofía de la Edad Media, basada en la fe, a la del mundo moderno, basada en la razón. Como Hegel, Martensen toma a Descartes por iniciador de este movimiento moderno. Así, escribe:

> La duda es el principio de la sabiduría. [...] Descartes había de hecho expresado esta idea y había adelantado el reclamo de una filosofía sin presupuestos, pero se necesitó tiempo antes de que la idea pudiera convertirse en un concepto y antes de que la demanda de una filosofía sin presupuestos pudiera ser una realidad cumplida. La exigencia *«de omnibus dubitandum est»* es más fácil de decir que de hacer, porque lo que se requiere no es una duda finita, no es la usual duda sobre tal o cual cosa en particular, con lo que uno se reserva algo para sí mismo que no puede ser puesto en duda.[19]

Martensen sugiere así que no fue hasta Hegel que el principio de Descartes de la racionalidad crítica fue completamente desarrollado. Al igual que Heiberg,[20] Martensen afirma que la filosofía de Hegel

---

Cursus paa den kongelige militaire Høiskole. Af J. L. Heiberg, Lærer i Logik og Æsthetik ved den kgl. militaire Høiskole», *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1836, pp. 515-528 (trad. ing.: «Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course at the Royal Military College that Began in November 1834*», en *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, ed. y trad. por J. Stewart, Copenhague, C. A. Reitzel, 2007 [*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 3], pp. 75-86).

18. Véase L. Jaurnow y K. Ravn, «Tekstredegørelse» a *Journalen* DD en SKS, K17, pp. 361-364.

19. H. L. Martensen, «*Indledningsforedrag*», *op. cit.*, pp. 518s. «Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course...*», *op. cit.*, pp. 77ss.

20. J. L. Heiberg, «Recension over Hr. Dr. Rothes Treenigheds- og Forsoningslære», *Perseus, Journal for den speculative Idee*, vol. 1, 1837, p. 36; reimpr. en J. L. Heiberg, *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhague, C. A. Reitzel, 1861-1862, vol. 2, p. 46: «Hay que reconocer que el sistema realmente cumple lo que promete: un comienzo sin presupuestos» (trad. ing.: «Review of Dr. Rothe's Doctrine of

realmente ha logrado partir de la razón pura y sin ningún tipo de presupuesto anterior.

De Omnibus de Kierkegaard es, básicamente, una sátira de Martensen y sus alumnos. En él se hace referencia al pasaje anterior, y escribe:

> Otra vez [Johannes Climacus] oyó a uno de los filósofos, uno en cuyas aseveraciones el pueblo confiaba, expresarse de esta manera: «Dudar de todo no es tarea fácil; no es, concretamente, dudar acerca de una cosa u otra, sobre esto o aquello, acerca de algo y otra cosa, sino una duda especulativa sobre todo, lo cual no es en absoluto una tarea fácil».[21]

En un borrador anterior de este pasaje, Kierkegaard identifica a Martensen explícitamente como el objetivo real de su alusión: «El profesor Martensen constituye una excepción. Él explica que no es *un asunto fácil*, lo que uno puede comprender, si eso sirve al menos de ayuda».[22]

El libro de Martensen en el que reseña el trabajo de Heiberg fue publicado a principios de 1837, y pocos meses después la frase apareció de nuevo en su disertación, «Sobre la autonomía de la autoconsciencia humana». Este trabajo plantea muchas de tales cuestiones sobre el desarrollo de la historia de la filosofía y la distinción entre la filosofía medieval y moderna, y afirma: «Descartes, que puede ser visto como el fundador de la filosofía moderna, puesto que quiso construir la ciencia desde su base, llegó a la proposición *de omnibus dubitandum est*».[23] Kierkegaard también poseía un ejemplar de esta obra.

---

the Trinity and Reconciliation», en *Heiberg's Perseus and Other Texts*, ed. y trad. J. Stewart, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2010 [*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 6], p. 109).

21. *Pap.*, vol. IV B 1, pp. 143s / JC, pp. 164s. Véase SKS, vol. 1, p. 286 / CI, p. 247: «Hay una diferencia cualitativa entre la duda común y la duda especulativa acerca de esto o eso». Véase también SKS, vol. 1, p. 292 / CI, p. 254; SKS, vol. 1, p. 297 / CI, p. 259.

22. *Pap.*, vol. IV B 2.7 / JC, Supl., p. 249.

23. H. L. Martensen, *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, Copenhague, I. D. Quist, 1837, § 5, p. 19

Esta frase aparece de nuevo en un ciclo de conferencias titulado «Introducción a la dogmática especulativa», que Martensen impartió en la Universidad de Copenhague en 1837-1838. Estas conferencias fueron tremendamente populares, para gran irritación de Kierkegaard. En sus notas, Kierkegaard escribe: «Descartes († 1650), dijo: *cogito ergo sum* y *de omnibus dubitandum est*. Produjo así el principio de la subjetividad moderna protestante. Por medio de esta última proposición —*de omnibus dubitandum est*— dio su lema fundamental, pues con ello denota una duda que no trata de esto o aquello, sino sobre todas las cosas».[24] Un año más tarde, en un curso diferente bajo el título, «Conferencias sobre la historia de la filosofía moderna desde Kant hasta Hegel», Martensen volvió a utilizar estos lemas latinos. En los *Papirer*[25] de Kierkegaard aparecen notas sobre estas conferencias escritas con una letra distinta a la de Kierkegaard. Allí, se lee lo siguiente:

> Solo Descartes expresó la gran proposición según la cual el hombre debe empezar desde el principio mismo e investigar todo desde los cimientos. Sus principios eran, pues: 1) *De omnibus dubitandum est*, y 2) *cogito ergo sum*... Para no permanecer en la duda, Descartes quiso que uno dude de todo, pues solo así se puede encontrar el punto en que es imposible dudar, y este punto es: *cogito ergo sum*.[26]

Por lo tanto, Kierkegaard tuvo múltiples ocasiones para observar a Martensen usar esta formulación, tanto oralmente como por escrito.

El hecho de que Kierkegaard se dirigía contra Martensen más que contra Hegel se ve confirmado por el *Journalerne* NB21 de 1850,

---

[ASKB, p. 648] (trad. danesa: *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, trad. L. V. Petersen, Copenhague, C. A. Reitzel, 1841, § 5, p. 16 [ASKB, p. 651]; trad. ing.: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, en *Between Hegel and Kierkegaard*: *Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trad. C. L. Thompson y D. J. Kangas, Atlanta, Scholars Press, 1997, § 5, p. 85. Traducción ligeramente modificada).

24. SKS, vol. 19, p. 131, nota 7 / KJN, vol. 3, p. 131.
25. *Pap.*, vol. II C 25, en *Pap.*, vol. XII, pp. 280-331.
26. *Pap.*, vol. II C 25, en *Pap.*, vol. XII, p. 282.

donde Kierkegaard menciona a Martensen directamente. En una entrada, por ejemplo, escribe: «Martensen era tan dogmáticamente rígido cuando daba una conferencia sobre *de omnibus dubitandum est* como cuando daba una sobre un dogma».[27] Téngase en cuenta que Kierkegaard asocia claramente la frase con Martensen, sin hacer referencia a Hegel. Es de destacar que aunque esta entrada tiene lugar varios años después de que Kierkegaard oyera las conferencias de Martensen, todavía asocia a Martensen con la formulación.

Así, aunque la frase se originó con la exposición de Hegel sobre Descartes, Kierkegaard la utiliza para aludir a Martensen. Sus contemporáneos estaban familiarizados con el uso constante que Martensen hacía de ella, y con razón Kierkegaard asumió que asociarían la frase con aquel. Al no nombrarlo directamente, podría continuar su polémica de una manera mucho más inteligente y discreta. Este ejemplo ilustra cómo el conocimiento del mundo local danés, literario y filosófico, es un requisito para la comprensión de los textos de Kierkegaard. La ausencia de tal conocimiento ha llevado a la conclusión errónea de que Kierkegaard asociaba la formulación *«de omnibus dubitandum est»* con el propio Hegel. Solo al descubrir las alusiones y referencias indirectas de Kierkegaard se revela el verdadero objetivo de su polémica, y solo de esta manera los términos de la crítica pueden entenderse correctamente.

2. La «actualidad» en la Introducción a *El concepto de la angustia:* Adler

A menudo se ha entendido que *El concepto de la angustia* (1844), obra de Kierkegaard firmada con seudónimo, incluía críticas al pensamiento de Hegel. Por ejemplo, se ha pensado que el debate del comienzo de la Introducción se centra en aspectos de la concepción hegeliana de la lógica. Sin embargo, cuando se examina el asunto con una investigación metodológica de las fuentes, uno rápidamente

27. SKS, vol. 24, p. 64, NB21:102 / JP 3, 3107.

se da cuenta de que los pasajes que se consideraban relevantes para esa crítica no encajan con esta interpretación.

La Introducción comienza por oponerse al uso de la categoría existencial de realidad efectiva o actualidad *(Virkelighed)* en un sistema abstracto de la lógica. El autor seudónimo de Kierkegaard, Vigilius Haufniensis, afirma que la actualidad se entiende mejor como un asunto que concierne a la ética en la vida del individuo. Por tanto, es inapropiado considerarla como una categoría abstracta de la metafísica. Haufniensis declara:

> Así, cuando un autor titula la última sección de la *Lógica* «Actualidad», gana con ello la ventaja de hacer que parezca que lo más alto ya se ha alcanzado en la lógica, o si se prefiere, lo más bajo. Mientras tanto, la pérdida es obvia, ya que ni la lógica ni la actualidad es servida por la colocación de la actualidad en la *Lógica*. La actualidad no se ve beneficiada por ello, pues la contingencia, que es una parte esencial de lo actual o efectivo, no puede ser admitida en el ámbito de la lógica. La lógica no se ve beneficiada por ello, porque si la lógica ha pensado la actualidad, entonces ha incluido algo que no puede asimilar, se ha apropiado desde el principio de lo que solo debería *praedisponere*. La desventaja es obvia. Cada deliberación acerca de la naturaleza de la actualidad se hace difícil, y durante mucho tiempo tal vez se hizo imposible, ya que la palabra «actualidad» en primer lugar debe tener tiempo para recogerse, tiempo para olvidar el error.[28]

Al parecer la idea es que la actualidad pertenece a la esfera de la libertad y de la ética y no a la lógica, que se rige por la necesidad. Esto se interpreta generalmente como parte de una polémica más amplia de Kierkegaard contra las obras sobre lógica de Hegel.

Sin embargo, Haufniensis se refiere a un autor que «titula la última sección de la *Lógica* "Actualidad"». Al hacer de la «actualidad» su sección culminante, el autor anónimo le atribuye una posición prominente en el sistema de la lógica. Esta posición clave solo exa-

28. SKS, vol. 4, pp. 317s. / CA, pp. 9s.

cerba las críticas de Haufniensis acerca de que no es una categoría lógica. El problema de la comprensión de esta crítica como objeción contra Hegel es que ninguna de sus obras sobre lógica, *La ciencia de la lógica* y *La lógica de la Enciclopedia*, concluye con un tratamiento sobre la realidad efectiva o actualidad o con un capítulo titulado «Actualidad». Más bien, trata esta categoría en «La doctrina de la esencia», es decir, en la segunda de las tres partes de la lógica,[29] donde no ocupa ninguna posición especialmente privilegiada. Por eso no hay base para considerar a Hegel como el blanco de las críticas.

En una nota al pie, Haufniensis insiste de nuevo en que la actualidad es la última categoría en el sistema que está criticando. Allí escribe: «Si se considerada esto con más atención, habrá ocasiones suficientes para notar la brillantez de titular la última sección de la *Lógica*, "Actualidad", en la medida en que la ética nunca la alcanza. La realidad efectiva o actualidad con la que termina la lógica no significa, por lo tanto, nada más, en relación con la actualidad, que el "ser" con el que comienza».[30] El hecho de que la actualidad ocupe la posición final es, pues, fundamental para la crítica.

Un estudio de las fuentes de la época revela que el objetivo verdadero de Kierkegaard fue el pastor Adolf Peter Adler (1812-1869), que más tarde se convirtió en el tema de *El libro de Adler*, del propio Kierkegaard. Como es bien sabido, este trabajo tardío trata sobre la pretensión de Adler de haber experimentado una revelación divina, pero aquí, en *El concepto de la angustia*, el objeto de su crítica es el libro de Adler, de 1842, *Conferencias populares sobre lógica objetiva de Hegel*.[31] Como el título indica, las conferencias de Adler se basaron en *La ciencia de la lógica* de Hegel. Al igual que muchos comentarios posteriores sobre la *Lógica* de Hegel, la obra de Adler no trata todo el material de ese ingente libro. Adler se las arregla para trabajar

29. SL, pp. 541-553; *Jub.*, vol. 4, pp. 677-696. EL, §§ 142-159; *Jub.*, vol. 8, pp. 319-352.

30. SKS, vol. 4, p. 324n / CA, p. 16n. Ver también SKS, vol. 7, p. 118 / CUP1, pp. 122s.

31. A. P. Adler, *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*, Copenhague, C. A. Reitzel, 1842 (ASKB, p. 383).

con dos tercios de aquel, cubriendo así «La doctrina del ser» y «La doctrina de la esencia». La parte final, «La doctrina del concepto», no es tratada en absoluto por Adler. Adler concluye su comentario con un tratamiento de la noción de «actualidad». La palabra «actualidad» figura en el título, no solo del último párrafo de la obra de Adler, sino de los últimos tres párrafos.[32] Por lo tanto, en lugar de Hegel es Adler el blanco de la crítica de Kierkegaard.

Hay evidencia adicional que apoya esta conclusión. En la Introducción de *El concepto de la angustia* Haufniensis se refiere al «lema "método y manifestación"», usado por «Hegel y su escuela».[33] Aunque se hace mención directa de Hegel, el filósofo alemán nunca usa esta frase. En cambio, la fuente es la Introducción de Adler, donde leemos: «En esta el movimiento ya está dado, y ya que en consecuencia no viene de fuera, sino de una diferencia existente en la identidad, es también automovimiento, es decir, es a la vez automovimiento y la reflexión objetiva de la materia y del pensamiento, a la vez manifestación y método».[34] Por lo tanto, no puede haber ninguna duda de que el objeto de la crítica es en realidad Adler y no Hegel.

Una vez más, la familiaridad con las fuentes originales de Kierkegaard es obligatoria para interpretar los pasajes en cuestión. Incluso en su tiempo, *Las conferencias populares sobre la Lógica de Hegel* de Adler fueron casi desconocidas fuera de Dinamarca, y, en todo caso, fueron rápidamente olvidadas con el resultado de que los estudiosos posteriores erróneamente las pasaron por alto como el verdadero blanco de la crítica kierkegaardiana. Este hecho de la historia de la recepción condujo a los estudiosos a atribuir a Hegel lo que en realidad nada tiene que ver con él.

32. A saber, «§ 28 El todo y las partes – Fuerza y expresión – Actualidad», «§ 29 Actualidad formal – Posibilidad – Accidente», y «§ 30 Actualidad real – Posibilidad real – Necesidad absoluta».

33. SKS, vol. 4, p. 319 / CA, p. 11.

34. A. P. Adler, *Populaire Foredrag…*, *op. cit.*, p. 14. Véase SKS, K4, pp. 355-356.

3. Las referencias al sistema en *Prefacios:* Heiberg

En el primero de los ocho *Prefacios* (1844), Kierkegaard hace que su seudónimo Nicolaus Notabene aborde de una manera satírica la cuestión del sistema filosófico. Hacia el final, escribe: «Las generaciones venideras ni siquiera tendrán que aprender a escribir, porque no habrá nada más que escribir, sino solo que leer, el sistema».[35] En los estudios kierkegaardianos cualquier mención del «sistema» ha sido tomada por lo general inmediatamente como sinónimo de Hegel. Por lo tanto, esta declaración ha sido considerada como una crítica directa del sistema filosófico de Hegel, a pesar de que no nombra a Hegel. Sin embargo, los *Prefacios* en general constituyen un tratado polémico dirigido no contra Hegel, sino contra Johan Ludvig Heiberg. *Prefacios* fue el intento de Kierkegaard de vengarse de Heiberg por la reseña negativa que este último hizo de su libro *O lo uno o lo otro*[36] y por su crítica pública de *La repetición*.[37] Desafortunadamente, la polémica sostenida por Kierkegaard contra Heiberg no es bien conocida en la investigación internacional en la actualidad, por lo que muchas de sus alusiones satíricas y sus referencias a obras de Heiberg simplemente pasan desapercibidas para los lectores modernos.

En el pasaje en cuestión, Kierkegaard hace escribir a su seudónimo: «Por lo tanto juro realizar tan pronto como sea posible un plan previsto desde hace treinta años: publicar un sistema de lógica, y tan pronto como sea posible cumplir mi promesa, hecha hace diez años, de un sistema de estética; y, además, prometo un sistema de ética y dogmática, y por último, *el* sistema».[38] Este pasaje se burla de los comentarios introductorios que Heiberg hizo en un artículo titulado,

35. sks, vol. 4, p. 478 / p, p. 14. Traducción ligeramente modificada.

36. J. L. Heiberg, «Litterær Vintersæd», *Intelligensblade*, vol. 2, n.º 24, marzo 1, 1843, pp. 285-292.

37. *Íd.*, «Det astronomiske Aar», *Urania*, 1844, pp. 77-160, en *íd.*, *Prosaiske Skrifter*, vol. 9, pp. 51-130. Para la polémica actual entre Heiberg y Kierkegaard, véase el excelente estudio de M. Sohl Jessen, *Tyvesprogets mester. Kierkegaards skjulte satire over Heiberg i Gjentagelsen*, tesis doctoral, Copenhagen University, 2010.

38. sks, vol. 4, p. 478 / p, p. 14. Traducción ligeramente modificada.

«El sistema de la lógica», aparecido en 1838 en la revista hegeliana, *Perseus*. En él, Heiberg escribe a modo de introducción:

> El autor se permite presentar a continuación la primera aportación a la elaboración de un plan de largo aliento, es decir, exponer el sistema de lógica [...]. Además, con la presente exposición y con su continuación tiene el objetivo de despejar el camino para una estética, que durante mucho tiempo ha querido escribir, pero que no puede revelar al mundo antes de haber dado su fundamento en la lógica sobre la cual descansa.[39]

El posterior fracaso de Heiberg para entregar el resto del sistema que prometió lo expuso a la burla del seudónimo de Kierkegaard.

Hay una referencia similar a la presente declaración de Heiberg en un borrador de un artículo que Kierkegaard comenzó a escribir en respuesta a las críticas de Heiberg a *La repetición* en la revista *Urania*. En este borrador, titulado «Una pequeña contribución de Constantin Constantius, autor de *La repetición*»,[40] Kierkegaard nombra a Heiberg directamente. Allí escribe: «En los últimos tiempos [Heiberg] ha vuelto su mirada hacia la lejana lontananza, donde, mirando proféticamente hacia adelante como un genio melancólico, contemplaba el sistema, la realización de planes largo tiempo contemplados». Ridiculiza aquí claramente las palabras de Heiberg. En una nota al pie, Kierkegaard dirige inequívocamente al lector al artículo de Heiberg: «Véase el Prefacio a los 23 parágrafos sobre lógica en *Perseus*».[41]

El sistema al que se alude es, pues, el de Heiberg, más que el de Hegel. Además, no es una crítica de cualquier sistema *per se*, o de la filosofía sistemática en general, sino más bien de la incapacidad de Heiberg para entregar su prometido sistema, un fracaso del que Hegel no era culpable. Este ejemplo nos ofrece un muestra de cómo

39. J. L. Heiberg, «Det logiske System», *Perseus, Journal for den speculative Idee*, vol. 2, 1838, p. 3 (reimpr. en Heiberg, *Prosaiske Skrifter*, vol. 2, pp. 115s.).
40. *Pap.*, vol. IV B 112-117, pp. 275-300 / R, Supl., pp. 299-319.
41. *Pap.*, vol. IV B 116, p. 278n / R, Supl., p. 299n.

la falta de familiaridad con las fuentes de Kierkegaard ha dado lugar a errores. Los estudiosos asumieron que «el sistema», se refería a Hegel ya que no tenían conocimiento de la promesa de Heiberg de entregar uno.

Errores fundamentales de este tipo no pueden ser mitigados por la afirmación de que en última instancia no importa si la crítica es conscientemente dirigida a Hegel, o a algunos hegelianos daneses, ya que Kierkegaard rechazó a Hegel y al hegelianismo en su conjunto. Este tipo de visión intenta redondear los decimales y pretender que las diferencias son, en última instancia, menores e insignificantes, pero lo que demuestra es una ignorancia de la materia misma. En efecto, si se conoce el contexto original y las obras de los autores en cuestión, queda claro que Kierkegaard no discute un tema doctrinal de la filosofía de Hegel que fuera asunto de disputa entre sus seguidores. Si bien es cierto que muchas de las críticas de Kierkegaard solo tienen sentido cuando se las considera dirigidas a figuras asociadas con la recepción danesa de Hegel, en lugar de con el propio Hegel, el objetivo de las críticas no tiene nada que ver con la filosofía de Hegel. Kierkegaard simplemente juega con términos y frases clave de las obras de sus oponentes y asume que sus lectores identificarán el blanco de sus críticas con estas indirectas. Para él es natural usar frases tales como «el sistema» o «la realización de planes largamente contemplados»,[42] ya que estos señalan a sus lectores en la dirección de Heiberg. Pero es un síntoma de la mala interpretación del lector moderno que se tienda a asociarlas automáticamente con Hegel.

4. Las referencias a la historia del mundo en el *Postscriptum:* Grundtvig

Durante mucho tiempo se ha pensado que el *Postscriptum no científico y definitivo* constituye el gran *coup de grâce* de Kierkegaard al sistema filosófico de Hegel. Dicha aseveración se apoya en el hecho

42. *Pap.*, vol. IV B 116, p. 278 / R, Supl., p. 299.

de que muchos términos y motivos hegelianos aparecen dispersos a lo largo de la obra, cuyo tono es inequívocamente polémico. Uno de los más destacados es la referencia a la historia y el mundo histórico, que aparece, entre otros lugares, al inicio del capítulo «Llegar a ser subjetivo», de la sección II de la obra.[43]

Mientras que, en el resto del libro, el seudónimo de Kierkegaard, Johannes Climacus, sigue a Lessing y discute críticamente las cuestiones epistemológicas que rodean el conocimiento histórico, en esta sección se centra en las cuestiones éticas. La crítica de Climacus es que hay algo moralmente perjudicial en ocuparse prolongadamente de la historia. El objetivo de la historia es tratar de alcanzar una visión general de los acontecimientos más importantes del pasado. El observador, así, echa una mirada a través de los siglos y ve a pueblos enteros ir y venir en el escenario mundial. Considerado desde esta perspectiva, el individuo desempeña un papel muy secundario. El efecto moralmente perjudicial viene cuando el individuo se lamenta de su destino como figura en última instancia insignificante en la historia y anhela lograr un papel más importante en el gran esquema de las cosas. Los estudiantes de historia en consecuencia acaban por engrandecer a los grandes generales y líderes políticos del pasado que han producido un profundo impacto en su época. Emular a tales figuras se convierte en un asunto de gran importancia para el individuo.

Pero no se necesita mucha reflexión para darse cuenta de que la importancia histórica es muy diferente de la ética. Hay muchas figuras importantes de la historia que tuvieron una gran influencia en la evolución posterior de las cosas, pero que eran individuos éticamente repugnantes. Climacus lo expone de la siguiente manera: «La absoluta distinción ética entre el bien y el mal es neutralizada de forma estética, histórica y universal en la categoría estético-metafísica de "la grandeza" y "la trascendencia", a las que el mal y el bien tienen igual acceso».[44] Cuando uno está preocupado por ser grande o influyente en la historia, las categorías habituales de la

43. SKS, vol. 7, pp. 121-131 / CUP1, pp. 129-141.
44. SKS, vol. 7, p. 126 / CUP1, p. 134.

ética desaparecen. En resumen, la atención en la historia nos lleva a ignorar o pasar por alto la ética.

El objeto de esta crítica a menudo ha sido identificado con la filosofía de Hegel, que, sin duda, se dirigía a lograr precisamente esa visión general histórica. Las consideraciones de Hegel sobre religión, arte y otras áreas de la cultura casi siempre se refieren a un análisis histórico del desarrollo de las diferentes esferas culturales. Climacus parece estar diciendo que es moralmente perjudicial para las personas estudiar esta filosofía o que lleguen a estar demasiado inmersas en la historia: «También es inmoral, o al menos una tentación, inmiscuirse demasiado en la historia del mundo, una tentación que puede llevar fácilmente a un persona a querer también formar parte de la historia universal cuando llegue el momento de que él actúe».[45] Climacus parece creer que ocuparse de la historia conducirá al individuo a confundir los criterios de importancia histórica con los criterios éticos. La lucha por la importancia histórica mundial se convertirá en un imperativo ético confuso y equivocado. Explica:

> Al estar continuamente ocupada, como observadora de lo accidental, del *accessorium* por el cual las figuras históricas se convierten en la historia mundial, una persona puede fácilmente engañarse y confundir lo *accessorium* con lo ético y fácilmente ser inducida, malsana, engañosa y cobardemente, a preocuparse de lo accidental en vez de, existiendo ella misma, preocuparse infinitamente por lo ético.[46]

Para Climacus, la vida ética del individuo se refiere a la interioridad. En este texto también está estrechamente relacionada con lo religioso, y de hecho una de las objeciones de Climacus al pensador objetivo es que se olvida de su relación con la religión. En otras palabras, el pensador objetivo está tan preocupado con el asunto subjetivo de la esfera objetiva, tal como la historia, que se olvida de pensar sobre su propia existencia y su relación personal con esta materia.

45. SKS, vol. 7, p. 126 / CUP1, p. 135.
46. *Ibíd.*

Cuando se habla de la historia en general, esto probablemente no importa mucho, pero Climacus está principalmente interesado en señalar el problema que esto implica cuando uno se ocupa del cristianismo como algo objetivo. Se esfuerza notablemente tratando de indicar, en su propia manera indirecta, que la idea de que el cristianismo es ante todo algo subjetivo que no puede entenderse o comunicarse de una manera objetiva. En consecuencia, obsesionarse con la historia como algo objetivo implica alejarse de la cristiandad e impedir que esta se plantee como una cuestión de elección para uno mismo.

Para Climacus, la clave para la ética y la religión es querer algo con pasión. Por lo tanto, lo importante es cómo se hace y no el contenido o el resultado. Aclara:

> El verdadero entusiasmo ético consiste en querer al máximo de la capacidad de uno, pero también [...] sin pensar en si de ese modo uno logra o no algo. Tan pronto como la voluntad comienza a dirigir una mirada codiciosa hacia el resultado, el individuo comienza a ser inmoral —la energía de la voluntad se vuelve torpe, o se desarrolla anormalmente en un malsano, mercenario y poco ético anhelo que, incluso si consigue algo importante, no lo logra éticamente—, el individuo exige algo más que la propia ética.[47]

Fijarse en el resultado de las acciones es inmoral. Centrarse en tratar de convertirse en una figura histórica mundial de facto es no ser ético. Traicionar una obligación ética también significa traicionar la relación con Dios.[48]

La cuestión es hasta qué punto se trata de una crítica a la visión hegeliana de la historia, o más concretamente, de la filosofía de la historia de Hegel. ¿Aboga Hegel porque uno trate de convertirse en una figura histórica mundial? ¿Confunde la ética con la historia?

47. SKS, vol. 7, pp. 126s. / CUP1, p. 135.
48. SKS, vol. 7, p. 128 / CUP1, p. 137: el individuo vende «su relación con Dios, aunque no por dinero».

Tras un examen más detenido resulta desconcertante que Hegel haya sido identificado como el blanco de las críticas. En primer lugar, Hegel deja claro que la historia no tiene nada que ver con la ética. La historia marcha siguiendo su propia lógica, indiferente a las preocupaciones y la felicidad de las personas. El objetivo de la filosofía es simplemente tratar de entender este desarrollo. Además, ni siquiera las figuras concretas de la historia mundial pueden entenderse desde el punto de vista ético; son más bien ignorantes vehículos de la historia. Son arrastrados por el movimiento de la historia a desempeñar un papel específico, pero esto no es algo que estas figuras hayan planeado o incluso de lo que sean claramente conscientes.[49]

Como se ha señalado, ha sido un reflejo común identificar con Hegel cualquier pasaje donde Kierkegaard menciona la historia del mundo, tal y como se hace cuando se habla de «el sistema». Pero esto es claramente una interpretación injustificada, ya que Hegel no era seguramente la única persona en interesarse por la historia en la época de Kierkegaard. En este contexto, a menudo ha sido pasado por alto el trabajo de otro de los grandes enemigos de Kierkegaard, N. F. S. Grundtvig (1783-1872), que también tenía un gran interés en la historia.[50] La *Crónica de la historia mundial* de Grundtvig apareció en 1812.[51] Los tres volúmenes del *Manual de historia del mundo*, que apareció entre 1833 y 1843,[52] es decir, en

49. Hegel, *Phil. of Hist.*, p. 30; VGP, p. 60: «Tales [histórico-mundiales] individuos no tenían conciencia de la idea general que estaban desarrollando cuando llevaban adelante sus objetivos». Traducción ligeramente modificada.

50. Un importante artículo reciente ha ayudado mucho a clarificar la polémica de Kierkegaard con Grundtvig. Véase A. Holm, «Nicolai Frederik Severin Grundtvig: The Matchless Giant», en *Kierkegaard and his Danish Contemporaries*, vol. II: *Theology*, ed. J. Stewart, Aldershot, Ashgate, 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 7), pp. 95-151.

51. N. F. S. Grundtvig, *Kort Begreb af Verdens Krønike i Sammenhæng*, Copenhague, Seidelin, 1812.

52. *Íd.*, *Haandbog i Verdens-Historie. Efter de bedste Kilder. Et Forsøg*, vols. 1-3, Copenhague, Paa den Wahlske Boghandels Forlag, 1833-1843.

los años previos al *Postscriptum*, supusieron un esfuerzo gigantesco. Estas obras pueden ser consideradas como ensayos en el campo de la historia y la filosofía de la historia. Grundtvig estaba interesado en trazar el desarrollo de los pueblos con el fin de observar la misión especial de Dinamarca en este gran esquema. Específicamente, Grundtvig consideró que los daneses desempeñaron un papel clave en la consumación de la religión cristiana.

Kierkegaard fue muy polémico con Grundtvig y sus muchos seguidores, entre los que se incluían muchos personajes influyentes en la vida cultural danesa, entre ellos el hermano mayor de Kierkegaard, Peter Christian. Lo que encontró particularmente irritante fue la insistencia de Grundtvig en la conexión entre la historia y el cristianismo. Cabe recordar que la crítica que se planteó no fue contra un estudio de la historia o la filosofía de la historia como tal, sino más bien el intento de considerar el cristianismo de una manera puramente objetiva, como algo histórico, o el intento de convertirse en un individuo histórico-universal. Kierkegaard consideraba que esta forma de centrase en la historia seducía a la gente y la alejaba de su genuina relación interna con el cristianismo. De modo que Kierkegaard tenía todas las razones para desconfiar de Grundtvig, el influyente pastor, y su insistencia sobre la importancia de la historia del cristianismo. Por el contrario, difícilmente podría decirse que la filosofía hegeliana de la historia haya supuesto una amenaza de la misma clase.

Muchas evidencias indican que Grundtvig es el verdadero objetivo de Kierkegaard. Al comienzo del *Postscriptum*[53] Kierkegaard hace que Johannes Climacus trate críticamente «El punto de vista histórico», lo cual es una crítica evidente de Grundtvig. Es imposible confundir esto con una crítica de Hegel o el hegelianismo, ya que esta se da en su propio capítulo, que continúa en «El punto de vista especulativo».

Por otra parte, en los diarios de Kierkegaard hay numerosos pasajes donde inequívocamente se asocia a Grundtvig con la historia y la historia mundial. Por ejemplo, en 1851, escribe: «Casi desde

53. Véase SKS, vol. 7, pp. 29-54 / CUP1, pp. 23-49.

el principio Grundtvig se limitó a escucharse solo a sí mismo. Y siempre esta insistencia en el cristianismo como doctrina, proposiciones, y luego el mundo histórico».[54] En otra entrada se lee el mismo tono polémico: «Así como un bajo a veces puede llevar la melodía tan profundamente que no se puede oír en absoluto, sino solo permaneciendo cerca de él y solo observando algunos movimientos convulsivos de la boca y la garganta se está seguro de que algo está sucediendo, así también Grundtvig a veces se sumerge tan profundamente en la historia que uno no ve nada en absoluto, ¡pero profundo sí que lo es!».[55] Aquí uno puede vislumbrar un lenguaje similar al del *Postscriptum*. El retrato de Grundtvig como totalmente perdido en la historia coincide con las críticas planteadas.

En el *Postscriptum* Kierkegaard emplea sus habituales estrategias para polemizar cuando critica a Grundtvig. En lugar de nombrar abiertamente a su oponente, toma las frases más importantes que se asocian con él y las utiliza como pista o indicio para sus lectores. Podría chocar al lector incauto que hable tanto de la «comunidad de los creyentes» en el siguiente pasaje: «He aquí que la fe es ciertamente la mayor pasión de la subjetividad. Pero solo presten atención a lo que los clérigos dicen acerca de cuán rara vez se encuentra en la comunidad de los creyentes (esta frase, "la comunidad de los creyentes", se utiliza en aproximadamente el mismo sentido que cuando se habla de lo que se llama una especie de sujeto)».[56] Se refiere al uso que Grundtvig hace de esta expresión en relación con sus puntos de vista sobre la importancia de la congregación y de la comunidad cristiana. Esto está en directa oposición con el punto de vista de Kierkegaard sobre la singular relación personal del individuo con el cristianismo. En el siguiente pasaje, Kierkegaard critica a Grundtvig, de nuevo sin nombrarlo directamente, como profeta de la historia del mundo:

54. SKS, vol. 24, p. 236, NB23:54 / JP 6, 6733.
55. SKS, vol. 24, p. 418, NB14:129 / JP 5, 6565.
56. SKS, vol. 7, p. 124 / CUP1, p. 132.

> Pero con respecto a la actual generación y a cada individuo, dejar que lo ético devenga algo cuyo descubrimiento necesita de un profeta con una visión histórica mundial sobre la historia del mundo es una invención excepcional e ingeniosamente cómica [...]. Pero que se necesite un profeta, no un juez, no, sino un vidente, un luchador histórico-mundial, que con la ayuda de un ojo profundo y un ojo azul, ayudado por la familiaridad con la historia del mundo, tal vez también por posos de café y adivinación de cartas, cree que descubre lo ético, es decir, lo que demandan los tiempos [...] eso es una confusión que se produce de dos maneras, algo por lo que una persona a que le gusta reír siempre debe sentirse en deuda con los sabios.[57]

En cualquier caso, es evidente aquí que la crítica satírica encaja bien con Grundtvig y no con Hegel, quien explícitamente niega que la filosofía de la historia pueda proporcionar cualquier tipo de información profética sobre el futuro, y afirma que su tarea es solo examinar el pasado y comprenderlo. Hubo, sin embargo, una dimensión profética en el pensamiento Grundtvig con respecto a su opinión de que el cristianismo habría de culminar en Escandinavia. También es notable aquí la alusión a «lo ético», lo cual era importante para la crítica mencionada anteriormente. La cuestión es aquí la misma de antes: lo ético no puede encontrarse en la historia. Kierkegaard cree claramente que Grundtvig ha confundido las categorías de ética e historia.

Otra frase muy conocida de Grundtvig que Kierkegaard satíricamente repitió es la de «descubrimiento incomparable» *(den mageløse Opdagelse)*. Según Grundtvig, tal descubrimiento fue su importante comprensión de que la verdadera esencia del cristianismo no se encuentra en la Biblia, sino en lo que él denomina «la palabra viva», es decir, el padrenuestro, el credo de los apóstoles, la Santa Cena y el bautismo. En opinión de Grundtvig esto representaba una tradición oral ininterrumpida que conecta a los creyentes modernos con los

57. SKS, vol. 7, pp. 134s. / CUP1, pp. 144s. Véase también *Pap.*, vol. VI B 29, pp. 111-112 / CUP2, Supl., p. 26.

de las primeras comunidades cristianas. Su pretensión de haber hecho este «descubrimiento incomparable» alcanzó cierta notoriedad y constituyó una fórmula perfecta para que Kierkegaard pudiera apropiársela en su polémica con él. En un borrador del *Postscriptum* Kierkegaard hace referencia a esto en el marco de la historia: habla de «una incomparable *[mageløse]* luz de la historia mundial y del futuro de la humanidad».[58] En otro borrador escribe:

> Cualquier consideración más pausada sobre lo religioso, cualquier comprensión más interior que con temor y temblor se aplica categorías éticas en la preocupación por sí mismo, fácilmente se siente dolorosamente perturbada por el ilimitado emborrachamiento nórdico que despreocupadamente se ocupa solamente con las grandes visiones y descubrimientos inigualables, y fácilmente se ve afectada dolorosamente por la indisciplina del inepto gruntvigiano.[59]

Kierkegaard critica los elogios de Grundtvig para con la cultura nórdica y escandinava. Esto es claramente característico del programa Grundtvig, pero no tiene nada que ver con la filosofía de Hegel. Por otra parte, esta crítica es muy parecida a la anterior: la ocupación de Grundtvig con la historia lo aleja del cristianismo. Se podrían mencionar, en efecto, muchos otros pasajes,[60] pero estos deberían ser suficientes para que quede claro que la crítica de la ocupación con la historia apunta a Grundtvig y no a Hegel.

58. *Pap.*, vol. VI B 29, p. 103 / CUP2, Supl., p. 18. Véase SKS, vol. 7, p. 213 / CUP1, p. 234.
59. *Pap.*, vol. VI B 30 / CUP2, Supl., p. 27. Véase SKS, vol. 4, pp. 303s. / PF, p. 107.
60. *Pap.*, vol. VI B 98.14 / CUP2, Supl., p. 29: «Grundtvig, por su parte, es un genio confuso que es llevado lejos de sí mismo a las alturas y las profundidades del mundo histórico». Véase también *Pap.*, vol. VI B 33 / CUP2, Supl., p. 28: «El grito absoluto, histórico-mundial, se eleva; y puede ser escuchado en más de un reino». *Pap.*, vol. VI B 235, p. 293 / JP 5, 5832: «Grundtvig aparece en una elevación en el fondo del bosque [...]. Está artísticamente envuelto en una gran capa, tiene un cayado en su mano, y su cara está oculta por una máscara con un solo ojo (agudo y profundo, con el fin de ver en el mundo de la historia)».

5. Reflexiones metodológicas

Teniendo en cuenta que Kierkegaard quiso criticar a estos personajes, es decir, a Martensen, Adler, Heiberg y Grundtvig, ¿por qué hacerlo de una manera tan indirecta? De hecho, esto parece ser parte de lo que ha llevado a muchos estudiosos por mal camino. Como no había ninguna referencia explícita a Martensen, Adler, Heiberg o Grundtvig en los pasajes en cuestión, no parecía existir ninguna razón para explorar la cuestión. Es típico de la forma de polemizar de Kierkegaard que rara vez identifica directamente contra quién está polemizando. De hecho, deja intencionadamente fuera los nombres propios de las versiones finales de sus trabajos publicados, aunque aparecen en los primeros borradores.[61] Prefiere identificar sus objetivos por medio de alusiones que espera que sus lectores reconozcan. Nuestro problema como lectores actuales de Kierkegaard es que el horizonte contemporáneo del texto propio del tiempo de Kierkegaard se ha perdido en gran parte y para reconstruirlo se requiere un poco de investigación de los antecedentes. Pero este tipo de investigación es indispensable para la comprensión de sus textos. Sin información sobre el trasfondo es imposible entender lo que está en juego en los pasajes en cuestión, ya que no hay manera de contextualizarlos.

Un problema en la tradición de los estudios kierkegaardianos es que varias obras de la literatura secundaria han inculcado a los estudiantes y los académicos la idea de que Kierkegaard estaba involucrado en una campaña antihegeliana. Con esta expectativa en el fondo de sus mentes, no fue difícil para ellos encontrar pasajes

61. Por ejemplo, en un borrador de la Introducción del *El concepto de la angustia* Kierkegaard satiriza a Heiberg con una crítica del movimiento inmanente en la lógica. Pero en el texto su nombre ha sido omitido. *Pap.*, vol. V B 49.5 / CA, Supl., p. 180. Véase SKS, K4, p. 364. De igual modo, en un borrador de los *Prefacios* los hegelianos Heiberg, Rasmus Nielsen y Peter Michael Stilling son nombrados explícitamente, pero en la versión publicada sus nombres han sido sustituidos por Sr. A. A., Sr. B. B. y Sr. C. C. respectivamente. *Pap.*, vol. V B 96 / P, Supl., p. 119. Véase SKS, K4, pp. 606-608.

en los textos primarios que parecían confirmar esta opinión. De esta manera el malentendido original prolifera y se repite tan a menudo como para convertirse en un elemento más o menos permanente en los estudios sobre Kierkegaard. Dado que las obras de Martensen, Adler, Heiberg y Grundtvig fueron escritas en danés, y rara vez traducidas y reproducidas, cayeron en el olvido y poco a poco la posibilidad de revisar la errónea concepción de la relación de Kierkegaard con Hegel se hizo cada vez más remota. Hegel se ofreció como el candidato más conveniente para el blanco de la crítica de Kierkegaard, y no había ninguna razón conocida para indagar más profundamente.

El punto de vista equivocado fue sostenido además por una tendencia ideológica que desalienta metodologías de orientación histórica. Cuando la filosofía analítica fue en ascenso, no estaba de moda seguir la historia de la filosofía de una manera verdaderamente histórica. La historia de la filosofía fue concebida más bien como un foro ahistórico en el que se reunieron los puntos de vista filosóficos, abstrayéndolos totalmente de su contexto histórico o cultural. La idea rectora era que si la figura en cuestión era realmente un gran filósofo, esta reputación se debía a la calidad de las ideas del pensador o a sus argumentos, y estos por lo tanto debían ser objeto de investigación. Lo que de este modo se olvidaba era que tales ideas y argumentos nacieron en un tiempo y un lugar específicos y se desarrollaron en relación con determinadas influencias locales. El estudio de la relación de Kierkegaard con Hegel se llevó a cabo a menudo de esta manera. Los textos de Hegel se compararon con los de Kierkegaard, que Hegel por supuesto nunca conoció, mientras que los textos de Kierkegaard fueron comparados a menudo con textos hegelianos, como los *Primeros escritos teológicos*, que Kierkegaard nunca conoció.[62] Si bien las figuras de la historia de la

62. Kierkegaard nunca conoció los textos en la edición titulada *Hegels theologische Jugendschriften* (ed. por H. Nohl, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1907), ya que este volumen se publicó en 1907 (trad. ing.: *Early Theological Writings*, trad. T. M. Knox, fragmentos trad. por R. Kroner, Chicago, University of Chicago Press, 1948; Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1975).

filosofía fueron estudiadas, en modo alguno se trataba de estudios de *historia* de la filosofía.

Es cierto que una polémica contra figuras olvidadas como Martensen, Adler, Heiberg y Grundtvig es menos atractiva que una dirigida contra alguien tan prominente e influyente como Hegel. Pero a menudo este es el camino en que las ideas se desarrollan. El genio de Kierkegaard no disminuye porque sus ideas se formaron en diálogo con pensadores que son menos conocidos hoy en día. Por el contrario, su pensamiento se vuelve más interesante cuando se puede ver lo que está realmente en juego en sus argumentos.

Hay, por supuesto, muchas metodologías diferentes que se pueden utilizar para acercarse a textos como los de Kierkegaard. Cada uno de estos métodos tiene sus propias virtudes y debilidades, y cada uno de ellos es mejor o peor para el autor en cuestión. Pero el trabajo de la investigación de fuentes tiene la ventaja de que puede ser combinado con otros tipos de metodologías de forma provechosa. No excluye nada, pero puede proporcionar una base útil para una gran diversidad de otros análisis. La cuestión es sencillamente que, con el fin de obtener una mejor comprensión de los textos de Kierkegaard, hay que verlos en su propio contexto histórico y en relación con las fuentes que usaba cuando se formó su pensamiento. Una vez que esto se ha establecido, uno es libre de utilizar esta comprensión y los conocimientos obtenidos del trabajo de investigación de las fuentes en el servicio de otras metodologías, por ejemplo, el análisis conceptual.

No tiene sentido negarse a sí mismo esta útil herramienta solo por razones ideológicas. Un texto es como un rompecabezas con muchas piezas que encajan entre sí de muchas maneras. Con el fin de ver el panorama general y las partes individuales que lo constituyen, hay que poner las piezas juntas. Esto es lo que el trabajo de investigación de fuentes intenta hacer. Pero sin él, los estudiosos de Kierkegaard se encuentran discutiendo sobre el significado de una o dos de las piezas individuales, por decirlo así, sin más contexto que les ayude a entenderlas. Así, las interpretaciones de las pocas piezas son siempre muy subjetivas y especulativas. Si uno pudiera

llegar a este tipo de debates y construir incluso una pequeña parte del resto del rompecabezas por medio del trabajo de investigación de fuentes, entonces se habrá llevado a cabo un importante servicio.

Los ejemplos aquí expuestos deberían ser suficientes para enfatizar la importancia de volver a las fuentes de Kierkegaard con el fin de comprender su pensamiento. Él fue un lector insaciable que escribió textos palpitantes de referencias y alusiones a muchos autores diferentes. Su pensamiento se desarrolló en el curso de sus críticas y tratamientos de otros trabajos, y para comprenderlo hay que estar familiarizado con las ideas y los pensamientos frente a los cuales estaba reaccionando. Si no somos capaces de volver *ad fontes* con el fin de reconstruir aquello frente a lo que Kierkegaard estaba reaccionando, seremos incapaces de volver a Kierkegaard mismo.

Bibliografía

Adler, A. P., *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*, Copenhague, C. A. Reitzel, 1842.

Descartes, R., *Principles of Philosophy*, en *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, vols. 1-2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Fenger, H., *Kierkegaard: Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*, Odense, Odense Universitetsforlag, 1976 (trad. ing.: *Kierkegaard: The Myths and their Origins*, trad. G. C. Schoolfield, New Haven, Londres, Yale University Press, 1980).

Hegel, G. W. F., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18, ed. L. Boumann, F. Förster, E. Gans, K. Hegel, L. von Henning, H. G. Hotho, Ph. Marheineke, K. L. Michelet, K. Rosenkranz, J. Schulze, Berlín, Duncker & Humblot, 1832-1845.

—, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vols. 1-3, ed. K. L. Michelet, Berlín, Duncker & Humblot, 1833-1836, vols. 13-15 en *Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18, Berlín, Duncker & Humblot, 1832-1845.

Hegel, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy*, vols. 1-3, trad. E. S. Haldane, Londres, K. Paul, Trench, Trübner, 1892-1896; Lincoln, Londres, University of Nebraska Press, 1955.

—, *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1907 (trad. ing.: *Early Theological Writings*, trad. T. M. Knox, fragmentos trad. R. Kroner, Chicago, University of Chicago Press, 1948; Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1975).

—, *Hegel's Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Londres, George Allen and Unwin, 1989.

—, *The Encyclopaedia Logic. Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, trad. T. F. Gerats, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianápolis, Hackett ,1991.

Heiberg, J. L., «Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*», *Perseus, Journal for den speculative Idee*, n.º 1, 1837, pp. 1-89; reimpr. en J. L. Heiberg, *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhague, C. A. Reitzel, 1861-1862, vol. 2, pp. 1-112 (trad. ing.: «Review of Dr. Rothe's *Doctrine of the Trinity and Reconciliation*», en *Heiberg's Perseus and Other Texts*, ed. y trad. J. Stewart, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2011 [*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 6], pp. 81-149).

—, «Det logiske System», *Perseus, Journal for den speculative Idee*, n.º 2, 1838, pp. 1-45; reimpr. en J. L. Heiberg, *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhague: C. A. Reitzel, 1861-1862, vol. 2, pp. 113-166.

—, «Litterær Vintersæd», *Intelligensblade*, vol. 2, n.º 24, Marzo 1, 1843, pp. 285-292.

—, «Det astronomiske Aar», *Urania*, 1844, pp. 77-160; reimpr. en *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhague, C. A. Reitzel, 1861-62, vol. 9, pp. 51-130.

Horn, R. L., *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhague, C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 2).

Jessen, M. S., *Tyvesprogets mester. Kierkegaards skjulte satire over Heiberg i Gjentagelsen*, tesis doctoral, Copenhagen University, 2010.

Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaards Papirer*, vols. i-xi.3, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, Gyldendal, 1909-1948; suplementado por vols. xii-xiii por N. Thulstrup, Copenhague, Gyldendal, 1968-1978.

Kierkegaard, S., *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, vols. 1-2, ed. por N. Thulstrup, Copenhague, Munksgaard, 1953-1954.

—, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1-6, ed. y trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Bloomington, Londres, Indiana University Press, 1967-1978. *Index and Composite Collation*, vol. 7, H. V. Hong y E. H. Hong, Bloomington, Londres, Indiana University Press, 1978.

—, *Kierkegaard: Letters and Documents*, trad. H. Rosenmeier, Princeton, Princeton University Press, 1978.

—, *The Concept of Anxiety*, trad. R. Thomte en colab. con A. B. Anderson, Princeton, Princeton University Press, 1980.

—, *Fear and Trembling; Repetition*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1983.

—, *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1985.

—, *Either/Or 2*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1987.

—, *Stages on Life's Way*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1988.

—, *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1989.

—, *Early Polemical Writings: From the Papers of One Still Living; Articles from Student Days; The Battle between the Old and the New Soap-Cellars*, trad. J. Watkin, Princeton, Princeton University Press, 1990.

—, *Concluding Unscientific Postscript*, vols. 1-2, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992.

—, *Works of Love*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1995.

—, *Søren Kierkegaards Skrifter*, vols. 1-28, K1-K28, ed. por N. Jørgen Cappelørn *et al.*, Copenhague, Gads Forlag, 1997-2013.

—, *Prefaces*, trad. T. W. Nichol, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Lowrie, W., *Kierkegaard*, Londres, Nueva York, Toronto, Oxford University Press, 1938.

Martensen, H. L., «*Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole*. Af J. L. Heiberg, Lærer

i Logik og Æsthetik ved den kgl. militaire Høiskole», *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1836, pp. 515-528 (trad. ing.: «Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course at the Royal Military College that Began in November 1834*», en *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, ed. y trad. J. Stewart, Copenhague, C. A. Reitzel, 2007 [*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 3], pp. 75-86).

Martensen, H. L., *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, Copenhague, I. D. Quist, 1837 (trad. danesa: *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, trad. L. V. Petersen, Copenhague, C. A. Reitzel, 1841; trad. ing.: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, en *Between Hegel and Kierkegaard*: *Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trad. C. L. Thompson y D. J. Kangas, Atlanta, Scholars Press, 1997).

Stewart, J., «The Dating of Kierkegaard's *The Conflict between the Old and the New Soap-Cellars*: A New Proposal», *Kierkegaardiana*, vol. 24, 2007, pp. 220-244.

Thompson, C. L., *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 4).

Thulstrup, N., *Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846*, Copenhague, Gyldendal, 1967 (trad. ing.: *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. G. L. Stengren, Princeton, Princeton University Press, 1980).

Abreviaturas

Hegel

EL	*The Encyclopaedia Logic. Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, trad. T. F. Gerats, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianápolis, Hackett, 1991.
Hist. of Phil. I-III	*Lectures on the History of Philosophy*, vols. 1-3, trad. E. S. Haldane, Londres, K. Paul, Trench, Trübner, 1892-1896; Lincoln, Londres, University of Nebraska Press, 1955.

Jub. — *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, ed. H. Glockner, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1928-1941.

Phil. of Hist. — *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Nueva York, Wiley Book Co., 1944.

SL — *Hegel's Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Londres, George Allen and Unwin, 1989.

VGP — *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vols. 1-4, ed. P. Garniron y W. Jaeschke, Hamburgo, Felix Meiner, 1986ss.

Kierkegaard

ASKB — *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, ed. H. P. Rohde, Copenhague, The Royal Library, 1967.

B&A — *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, vols. 1-2, ed. N. Thulstrup, Copenhague, Munksgaard, 1953-1954.

CA — *The Concept of Anxiety*, trad. R. Thomte en colab. con A. B. Anderson, Princeton, Princeton University Press, 1980. KW, vol. 8.

CI — *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1989. KW, vol. 2.

CUP1 y CUP2 — *Concluding Unscientific Postscript*, vols. 1-2, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992, vol. 1. KW, vol. 12.1.

EO2 — *Either/Or 2*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1987. KW, vol. 4.

FT — *Fear and Trembling; Repetition*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1983. KW, vol. 6.

JC — *Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1985. KW, vol. 7.

JP — *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1-6, ed. y trad. por H. V. Hong y E. H. Hong, Bloomington, Londres, Indiana University Press, 1967-1978. Citado por número de vol. y

número de entrada. *Index and Composite Collation*, vol. 7, por H. V. Hong y E. H. Hong, Bloomington, Londres, Indiana University Press, 1978.

KJN	*Kierkegaard's Journals and Notebooks*, vols. 1-11, ed. N. J. Cappelørn, A. Hannay, D. Kangas, B. H. Kirmmse, G. Pattison, V. Rumble y K. Brian Söderquist, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2007ss.
KW	*Kierkegaard's Writings*, vols. 1-26, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1978-2000.
LD	*Kierkegaard: Letters and Documents*, trad. Henrik Rosenmeier, Princeton, Princeton University Press, 1978. KW, vol. 25.
P	*Prefaces*, trad. T. W. Nichol, Princeton, Princeton University Press, 1998. KW, vol. 9.
Pap.	*Søren Kierkegaards Papirer*, vols. 1-16, ed. por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, Gyldendal, 1909-1948; complementado por N. Thulstrup, Copenhague, Gyldendal, 1968-1978.
PF	*Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1985. KW, vol. 7.
R	*Repetition*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1983. KW, vol. 6.
SKS	*Søren Kierkegaards Skrifter*, vols. 1-28, K1-K28, ed. N. J. Cappelørn *et al.*, Copenhague, Gads Forlag, 1997-2013.
SLW	*Stages on Life's Way*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1988. KW, vol. 11.
WL	*Works of Love*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1995. KW, vol. 16.

EL ESPEJISMO DE LA INMEDIATEZ: LO ESTÉTICO EN SØREN KIERKEGAARD

Jacobo Zabalo Puig

Prólogo

Aparición engañosa que no se sabe tal hasta que deja de ser, el espejismo muestra una realidad por lo general atrayente: la verdad que configura la mente de un individuo sometido a condiciones extraordinarias y precarias, fundamentándose sin saberlo en la inestabilidad. El espejismo es una mostración de algo que no puede ser en tanto se muestra, siendo esa presencia-ausencia representativa de una realidad oculta, relacionada con su propio desear. Se da una dialéctica irresoluta entre la falsa verdad de la apariencia y la verdadera extrañeza de cuanto se oculta. Y no se trata esta de una perspectiva típicamente platónica, pues esa verdad no coincide con la esencia, sino con un *desocultarse* imposible, y en el fondo tan verdadero como la mostración sintomáticamente errada del espejismo. La afección inmediata del individuo implicado en esta dialéctica —en la empresa que es su propia vida, en vertiginosa proyección, su *existencia*— representa así una fuente de sentido que amenaza con traspasar los lindes del mero aparecer; vulnerar ese *no trespassing* que la conciencia establece como mal menor, inconscientemente pero con justificado fundamento para asegurarle la protección contra una realidad inadecuada por excesiva, abrumadora.

El tratamiento del estadio estético (primero de la tríada que completan el ético y religioso) que en su variopinta producción ofrece Søren Kierkegaard no se contenta con revelar la insustancialidad del vago aparecer, quiméricamente distante de la verdad absoluta, que él considera espiritual, sino que profundiza en su superficialidad,

abordando con ello cuestiones vinculadas a la experiencia personalísima, intransferible, del sujeto. Nos referimos a sentimientos, pero por supuesto también a la vivencia más material de esa sensibilidad interna, una vivencia que se experimenta como sensualidad y que puede ser plasmada literaria y artísticamente. Una participación que ha sido motivo de sesudo tratamiento desde la disciplina filosófica que a partir del siglo XVIII se denomina Estética, y cuya ascendencia no es menospreciable en el pensamiento kierkegaardiano. En lo sucesivo habremos de ver que en el caso de Kierkegaard no solo no se corresponde el estadio estético con una determinada propuesta de Estética, sino que tampoco las reflexiones más propiamente asumibles dentro de tal disciplina, contenidas en algunos de los textos que firmó con seudónimo (en especial los de la primera época, hasta 1846, que forman parte de lo que denominaría «producción estética»), deben ser consideradas como unívocamente representativas de su pensamiento.

Kierkegaard fraguó una estrategia *polidiscursiva*, abiertamente asistemática y en muchos casos ambigua para sacudir al lector, evitarle la comodidad de una explicación clara y distinta, involucrándolo, por su parte, en una indagación de sesgo personal. La resolución de los conflictos planteados en la producción estética, algunos en efecto materia de esa disciplina filosófica, difícilmente halla satisfacción en el propio discurso estético, fluctuando, como se encuentra, hacia una trascendencia explícitamente religiosa. Kierkegaard hubo de reconocerse a su pesar como poeta, pero —gustaba precisar— de un tipo muy particular: se trataría de un «poeta religioso», al haber puesto sus dotes creadoras al servicio de la formulación de una realidad fraguada desde la experiencia de máxima inmanencia por parte de un sujeto proyectado —no obstante— más allá de sí mismo; una vivencia que reclamó mediante un término aún hoy popular, como es el de *existencia*. La vivencia de la inmediatez es una realidad inequívoca, al existente se le muestra como inevitablemente suya; pero en ese mostrarse propio, que de tan particular resulta inefable, el individuo espiritual —considera Kierkegaard— es comprendido por una realidad superior.

En este sentido, la fragilidad del existir opera en Kierkegaard como un resorte necesario para el reconocimiento de la pertenencia a una dimensión absoluta, trascendente para con el mundo. El comúnmente denominado estadio estético busca ser superado, pero —como podrá entenderse en el curso del presente ensayo— no se trata de una anulación en sentido estricto. Lo que sí detecta el planteamiento kierkegaardiano es que en la experiencia de la inmediatez, típicamente estética, el sujeto cree hallar la solución abundando en el síntoma del que realmente es víctima. El espejismo es una apariencia de realidad que lo afecta en lo más íntimo, que anhela ser poseída, *realizada*. La insatisfacción subsigue inevitablemente a semejante recreación, a la alimentación de la condición de aislamiento desde la cual el sujeto busca autosatisfacerse. Ciertamente, para Kierkegaard se da una lucha genuina en esa vivencia desfondada y angustiante, en esa necesidad de fundamentación subjetiva; pero en la misma medida hay una irresolución patológica que hace del sufrimiento por la necesaria búsqueda y obtención de placer —insatisfecha en su necesariedad, como se verá— un camino que debiera ser abandonado.

Cómo pueda ello ocurrir, cómo ir más allá de la estética desde una vivencia inevitablemente anclada en la inmanencia del existir y la afección o *pathos* del sujeto, es algo que ni el propio Kierkegaard logra fijar de un modo definitivo, por mucho que trate de aclararlo (en especial al final de su vida, con la reescritura del sentido de su autoría que supone la obra póstumamente publicada bajo el título *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, lo cual no hace sino evidenciar su acaso insoluble problematicidad); y al menos por dos razones, a las que habremos de volver: de entrada, porque la delimitación entre producción estética y religiosa presenta dificultades objetivas, como es la imposibilidad de aplicar positiva o científicamente un criterio que permita discriminar fehacientemente, máxime teniendo en cuenta —y esta es la segunda razón— la peculiar religiosidad kierkegaardiana, a saber, un luteranismo por momentos llevado al extremo, en que la posición de abandono del individuo que él mismo reclama ser, su explícito sufrimiento e insatisfacción,

se convierte en camino para una compensación que por supuesto no llega en la experiencia inmediata de la vida, sino que apunta más allá, fundamentada precisamente en su imposibilidad.

«Si en algo consiste la imperfección de lo humano, es en que solo a través de la contraposición se consigue lo deseado. No voy a referirme a la multiplicidad de formatos que darían que hacer al psicólogo (el melancólico es quien más sentido tiene de lo cómico, a menudo, el opulento, sobre todo de lo idílico; el disoluto, de lo moral y el incrédulo, de lo religioso), sino que me limitaré a recordar que solo a través del pecado se divisa la bienaventuranza»,[1] escribió Kierkegaard en *O lo uno o lo otro*, texto firmado con seudónimo que pasa por ser uno de los máximos exponentes del estadio estético pero que, evidentemente, contiene pasajes reveladores del conjunto de su tarea como escritor, aptos asimismo para aspirar a conocer —con todas las precauciones del mundo— la compleja realidad de la personalidad kierkegaardiana.

1. Estética y melancolía

Extraída del texto que inaugura la primera parte de *O lo uno o lo otro*, obra de considerable éxito desde su publicación en 1843 (y en la que Søren Kierkegaard plantea la alternativa entre dos cosmovisiones enfrentadas, una estética y otra ética), la cita traída a colación en el apartado anterior no solo es pertinente para la caracterización del sujeto melancólico que se retrata en la serie de aforismos que lleva por título *Diapsálmata*, sino que supone la expresión de una vivencia recurrente en los diarios del propio Kierkegaard y sobre la cual reposa su comprensión de una espiritualidad que, de hecho, habría de alejarlo de aquella. Considerada pecado capital para el cristianismo durante más de diez siglos, la melancolía es un mal que afectó a Kierkegaard en su juventud, y del cual nunca se desprendió totalmente. En su diario de 1848, con relación a la muerte del padre

1. OO1, p. 46.

y a la ascendencia de su persona dejó escrito: «Lo principal en mi vida se halla hasta tal punto velado por la más oscura melancolía, atravesado por una profunda bruma de miseria, que no es raro que yo fuera como era. Pero todo esto constituye mi secreto».[2] El empleo de los tiempos verbales (la alternancia de presente y pretérito) comunica la pregnancia de una afección tanto más fundamental en el pasado, clave para la explicación de una realidad en buena medida vigente y así condenada a la oscuridad más inexpugnable.

La tentación de leer los aforismos de la primera parte de *O lo uno o lo otro* como si, en efecto, el esteta a quien los atribuye Víctor Eremita, el editor ficticio, se correspondiera con el mismo Kierkegaard no es gratuita. Es una realidad que se ha de tener muy en cuenta, pero no tanto por ser en esencia verdadera como por resultar esencialmente problemática. Los desdoblamientos kierkegaardianos son falsos si se los considera unívocamente y no lo son, en cambio, si se los concibe desde la tensión dialéctica inherente a su formulación seudónima, que potencia desde la contradicción una profundización del sujeto en su propio existir. Identificar a Kierkegaard con los autores poetizados, cada uno —insiste el mismo Kierkegaard— dueño de un discurso propio, parece tan absurdo, por tanto, como negar toda importancia a la producción estética, dentro de la cual se incluirían títulos con pasajes que destacan por su sensualidad o por su manifiesto *pathos*.

«Como es sabido, hay insectos que mueren en el instante de la fecundación; eso vale para todas las alegrías: al momento de goce supremo y más suntuoso de la vida le sigue siempre la muerte».[3] Pretendidamente inapelable, y en sintonía con el tópico de la *post coitum tristitia*, este aforismo revela las dos caras, los extremos colindantes en la aproximación estética al existir del individuo: informa con pasión de la búsqueda de plenitud en el placer, en la vivencia extática del momento (el instante que se sale del tiempo, de la rutina de las cosas que suceden de costumbre), para desesperarse con la

2. *Journalerne* NB-NB5: SKS, vol. 20, p. 400.
3. OO1, p. 46.

caída postrera, entendiendo que *si vida verdaderamente vivida era lo otro... esto no puede ser más que muerte*. El melancólico kierkegaardiano acostumbra a describirse a sí mismo como un muerto en vida, como alguien para quien existir representa un pesar, fundamento anímico en que no obstante se ha acomodado. «Digo de mi pena lo que los ingleses dicen de su casa: mi pena *is my castle*. Muchos hombres consideran que estar apenado es una de las comodidades de la vida».[4]

La interioridad del individuo afectado mediante esta visión estética (tal que prioriza el estado de ánimo, el sentir propio como un barómetro de autenticidad y plenitud) es una fortaleza inexpugnable. «Mi pena es mi castillo, que cual nido de águilas tiene su sede allí en lo alto, en la cima de las montañas, entre las nubes; nadie puede expugnarlo. Desde él desciendo volando a la realidad y capto mi presa, mas no permanezco allí, sino que traigo a mi presa a casa y esta presa es una imagen que entretejo en los tapices de mi castillo. Ahí vivo como un difunto».[5] Desde ese retiro el esteta se procura un alimento que, fijado en las paredes de su morada, asegura su penoso existir. Un modo de vida más propio de un moribundo, alejado de esa plenitud que sin embargo intuye y hasta atisba a experimentar en el modo como se abalanza en picado, afirmativamente, sobre su presa. El éxito de tal empresa se desvanece una vez que es llevado a las alturas, en que metafóricamente el esteta reconoce vivir como un anciano. Hay una multiplicidad de afectos, sentimientos que asaltan pasivamente al individuo urgido y hasta preparado para actuar pero, con todo, inactivo. Como oportunamente recuerda el grabado de Durero, es la incapacidad para crear pudiendo hacerlo —el poder que se revela impotente, la indisposición del genio, ofuscado— lo que caracteriza a la melancolía.

«Me parece estar destinado a padecer todos los estados de ánimo habidos y por haber, y a hacer experiencias en todos los ámbitos. A cada instante me veo como un niño que debe aprender a nadar en

4. OO1, p. 47.
5. OO1, p. 65.

medio del mar».[6] La actividad del infante y su potencial cognoscitivo parecen llamar a la esperanza, a la resolución positiva, en contraste con el anciano del aforismo anterior; al mismo tiempo, no obstante —y como si se tratara de una de esas fatídicas penitencias impuestas a ciertos personajes de la mitología griega, Sísifo por ejemplo— en el aforismo kierkegaardiano se asiste a un eterno retorno de una situación problemática, que como tal supone un esfuerzo sobrehumano. Remontar hasta una cima la roca que cae pendiente abajo indefectiblemente es comparable a esa vivencia aislada, ese naufragio en el piélago de las posibilidades por concretar, de modo de completar una salvación que nunca se alcanza. Hay la felicidad de ese nadar que hace efectivo el avance en una dirección, pero hay también el sufrimiento de intuir que cada nueva agua, cada nueva corriente exige un aprendizaje acorde, distinto siempre al consabido.

El ansia del melancólico, necesitado de fundamento, y el sensual anhelo del esteta son las dos caras de una misma moneda; la que simbólicamente da valor a un existir en tensión, abocado a un sufrimiento acrecentado por la imposibilidad de erradicarlo por siempre, siquiera desde la celebración gozosa de la vida en un instante que *parece* eterno. Tendremos la ocasión de constatar, de un modo especialmente manifiesto a través del paradigma musical que para Kierkegaard representa el Don Juan de Wolfgang A. Mozart (*Don Giovanni ossia Il dissoluto punito*. *Dramma giocoso in due atti*, con *libretto* de Lorenzo da Ponte), que la inmediatez de la vivencia del sujeto, irreductible a conceptos del entendimiento o categorías, conoce de modo oscilante los mencionados extremos: una siniestra aprehensión de cuanto no pudiendo ser, con todo, *es*, enfrentada a la no menos apasionada celebración de su contrario, la sensacional participación en la vida misma. El autor que nos concierne, Søren Kierkegaard, sufrió en carne propia esa implacable alternancia. «Estoy tan apagado y tan vacío de vida, que no solo no tengo nada que llene mi alma, sino que no concibo nada que pudiera saciarla. Ni siquiera la beatitud celestial».[7]

6. OOI, p. 56.
7. *Notesbøgerne* 1-15: SKS, vol. 19, p. 193.

Son muchos los pasajes del diario de Kierkegaard que revelan a posteriori los deseos no cumplidos, o mejor debiera decirse los deseos *no deseados:* deseos frustrados desde temprana edad, en la época de formación emocional de su personalidad, por causa de una educación paterna excesivamente estricta, como él mismo reconoce. El siempre vigilante padre se apoyó en una espiritualidad dogmática para grabar la noción de culpa en la conciencia del hijo y por supuesto —lo que es más dañino— la inoculó también en su subconsciente.[8] Con razón reclamó Kierkegaard la necesidad de volver a ser un niño, pero no el niño que fue sino aquel que no pudo ser; por tanto, «no un niño anciano, pues estos niños suelen ser débiles físicamente. Debería tener una mejor salud física y mucha menos imaginación y dialéctica».[9] La separación del existir fáctico, vivido como dejación de algunos de los más urgentes aspectos de la facticidad (entre otros, la obtención de cariño y de una satisfacción física, el gozar de un soporte emocional y corporal fiable), redundó en su caso en una inmediatez herida, que no obstante buscaba ser superada. «Tristemente melancólico, irónicamente desencadenado, así me he comprendido desde el sufrimiento de haber sido un vejestorio a la edad de ocho años y de no haber sido nunca joven. Eminentemente dotado de un espíritu que me elevaba por medio de la ironía por encima de todo lo tocante al lado animal de la existencia humana».[10]

2. Ironía socrática, el comienzo del final

La elevación irónica la aprendió Kierkegaard de uno de sus maestros de vida fundamentales, pensador que no fue ni filósofo ni teólogo

8. Desde una perspectiva freudiana, la instancia superyoica abochorna al individuo por el inevitable incumplimiento de la ley que ella misma dicta, navegando entre dos aguas: incontrolable por estar hundida en el inconsciente, pero bien notoria para la conciencia que es castigada, y construye una noción moral desde un sufrimiento que en muchos casos conduce a la neurosis.

9. *Journalerne* NB6-NB10: SKS, vol. 21, p. 218.

10. *Journalerne* NB6-NB10: SKS, vol. 21, p. 332.

y que vivió, sin posesiones ni sistemas teoréticos, al servicio solo de la *polis* griega, a fin de alimentar lo justo en la ciudadanía a través de conversaciones e impenitentes interrogaciones a algunos de sus referentes. Nos referimos por supuesto a Sócrates, figura a quien Kierkegaard dedicó su primera gran obra en 1841, correspondiente a su tesis de magisterio, *Sobre el concepto de ironía*. En esta aproximación al mecanismo dialéctico por el cual Sócrates pudo desvelar la ignorancia de aquellos que creían saber, la ironía, encontramos algunas pistas interesantes a propósito de la futura trayectoria kierkegaardiana, aquí incipiente.

La praxis socrática inspira a Kierkegaard y le anima a trascender las calificaciones filosóficas de su propio momento. Si bien la presencia de un filósofo de la relevancia de Hegel no es en *Sobre el concepto de ironía* tan explícitamente tirante ni, así, cuestionada —como sí lo será en tantos otros lugares de la producción kierkegaardiana, llegando a veces a la descalificación más burda— lo cierto es que ya en este trabajo académico se aprecia la base no-filosófica de su pensamiento, abocado como se quiere a una realidad que no es meramente comunicable ni maleable, que trasciende de hecho la realidad racionalmente pactada por los hombres por mera conveniencia y establece al individuo en su aislamiento como base de la auténtica espiritualidad. Paradójico y apasionado, el movimiento de la fe fructificará asimismo en obras seudónimas, como es el caso de *Temor y temblor*. En esta obra, atribuida a Johannes de Silentio, Kierkegaard hace una interesante alusión a Sócrates, a pie de página, en la que califica a la mediación de quimera «con la que Hegel pretende explicarlo todo» y en su lugar aclara la necesidad de pasión, presente en la «famosa distinción socrática entre lo que resulta inteligible y lo que no».[11] Por referir ahora una obra autógrafa, a propósito de un tipo de certeza más allá del pacto o la conveniencia racional, en el tercer número de *El instante* (del 27 de junio de 1855), encontramos la siguiente afirmación: «El cristianismo se relaciona de otro modo con las cifras: un solo cristiano verdadero es suficiente

11. TT, p. 34.

para que sea verdad que el cristianismo existe. Sí, el cristianismo es inversamente proporcional a las cifras, y cuando todos se han hecho cristianos, el concepto cristiano "ha muerto", pues el concepto cristiano es un concepto polémico».[12] Antes de morir, de hecho, Kierkegaard dejó listo un número de aquella beligerante publicación, que nunca vería la luz, en el cual definía a Sócrates como «verdadero mártir de la intelectualidad».[13]

Pese a que Sócrates no pertenece a la tradición cristiana, Kierkegaard se siente reflejado en él. En su obra, también póstuma, *Mi punto de vista sobre mi actividad como autor*, llega a decir de aquel que «cierto que no fue cristiano, eso ya lo sé; aún así, estoy absolutamente convencido de que se ha convertido».[14] De comienzo a fin de su producción es un referente por su carácter siempre polémico, por hacer del cuestionamiento de todo lo sabido una forma de vida en pro del posicionamiento personal y de la potenciación de una dimensión absolutamente interna (dimensión que, en el caso de Sócrates, refiere Platón como *daimon*, mientras que, en pleno siglo XIX, correspondería para Kierkegaard al ámbito de la fundamentación subjetiva, donde es requerido el *pathos*, en el sentido amplio y si se quiere ambiguo, como pasión *y* sufrimiento). La ironía representa una herramienta discursiva, o mejor contradiscursiva, pues permite desactivar un seudoconocimiento preestablecido como universalmente válido y confortable, en la medida que ahorra el movimiento de participación implicada en su validación.

Aunque la comparación no puede llevarse hasta el final por la deriva religiosa de Kierkegaard, la crítica de la inadecuación filosófica (entre lo que es inmediatamente experimentado y su formulación conceptual) se asemeja a la que escaso tiempo después realiza Friedrich Nietzsche contra el pensamiento idealista. «La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción. En el mismo instante en que yo expreso la realidad se da la contradic-

12. EI, p. 53.
13. EI, p. 189.
14. SFV, p. 105.

ción, porque lo que yo digo es la idealidad»,[15] explica Kierkegaard en su temprana e inédita obra *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, asumiendo ya en 1842 que el aspecto irreductible del ser consciente reside en la contradicción, choque necesario que sienta la batalla de un conocimiento fundamentado en la duda. La filosofía hegeliana, sofisticada culminación de un anhelo de saber que anula la particularidad del caso y exime al sujeto de todo compromiso —existencial en Kierkegaard, vital en Nietzsche— es el blanco al que apuntan estos nadadores contracorriente, que antes que la dilucidación racional veneran la oscuridad inspirada de un Heráclito.

Para Kierkegaard, la vida de Sócrates no solo es ejemplar por la coherencia mantenida hasta en sus últimos momentos, sino porque representa un escollo fundamental para la comprensión teórica. Sócrates «no dejó nada a partir de lo cual una época posterior pudiera juzgarlo, y aun suponiendo que yo fuese un contemporáneo suyo, aún así seguiría siéndome difícil concebirlo».[16] El ejercicio propiamente filosófico, el de concepción racional, topa con una dificultad insalvable en Sócrates, en buena medida por haber rechazado la escritura como soporte de su pensamiento. Apenas puede predicarse nada a propósito de este personaje platónico, también motejado de tábano por su constante aguijonear, por el cuestionamiento de lo establecido, siendo esa molesta actividad que tan fecunda se quiere (en la medida que anima la verdadera búsqueda de uno mismo, en sintonía con lo apuntado por el santuario de Delfos) un ejemplo que el joven Kierkegaard imprimirá a fuego en su conciencia de autor, frente a sus contemporáneos. Todavía en su tesis, explica: «El poder objetivo del Estado, sus exigencias respecto de la actividad del individuo singular, las leyes, los tribunales, todo pierde para él su validez absoluta, renuncia a todas esas cosas en cuanto formas imperfectas, va elevándose y haciéndose más y más ligero hasta ver, en su irónico vuelo de pájaro, que todo desaparece bajo sus pies».[17]

15. JC, p. 100.
16. CI, p. 83.
17. CI, p. 233.

Si tenemos presente el pasaje de su diario citado como conclusión del anterior apartado (en que Kierkegaard se diagnosticaba retrospectivamente una melancolía constitutiva de su carácter, acrecentada por una vocación irónica que pondría en marcha con fines educativos), parece que la actividad socrática, esa suspensión del sentido de las cosas del mundo, supone, en efecto, un tremendo sacrificio. Antes de sufrir las consecuencias de su elección vital, todavía en el marco de su tesis, Kierkegaard lo había vislumbrado: «La ironía es salud en la medida en que libera el alma de su embelesamiento por lo relativo, y es enfermedad en la medida que no puede cargar con lo absoluto sino en la forma de la nada».[18] El mismo proceder que le permite al individuo trascender las categorías y prejuicios de su tiempo se traba en el momento en que encara la realidad trascendente; una realidad inasible, comparable al desvanecerse de todas las cosas frente a la experiencia angustiosa del vacío. El melancólico esteta de *O lo uno o lo otro* se halla abocado a esta irresolución, que le impide participar sustancialmente de lo absoluto aún trascendiendo la inmediatez que tanto le afecta.

3. La inmediatez y lo necesariamente relativo de su verdad

En la Introducción a *Sobre el concepto de ironía* Kierkegaard había postulado que «el observador debe ser un erotista»,[19] todo un alegato a favor del valor estético de la experiencia, que señala lo mucho que es requerida la participación íntima del sujeto cuando se trata de estudiar un determinado fenómeno. Al mismo tiempo, y desde el momento en que el sujeto se involucra, es decir, desde su inalienable parcialidad, no cabe esperar, como bien entendió Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*, la formulación de una verdad de alcance universal. Más bien una aproximación, un entender relativo siempre al vínculo inmediatamente tendido en la afección del fenómeno. Así,

18. CI, p. 281.
19. CI, p. 81.

todos los seres racionales pueden compartir la facultad de entender, pero esa otra facultad, la de percibir, los involucra en el mundo de una forma que impide que se produzca sin más el trasvase y la puesta en común de contenidos racionales, como Hegel pretendería más tarde. La verdad desde la inmediatez no reside en la mediación que la supera y trasciende, sino en la inevitable falsedad que acarrea incluso cuando re-aparece depurada en concepto.

Kierkegaard, de la mano de la ironía, tomó buena nota de esta problemática y con un tono muy *hobbesiano* reflexionó acerca del interés que acompaña inevitablemente a todo discurso e inhabilita así su ingenua neutralidad, hasta el extremo de concluir: «La conocida frase de Talleyrand, que al hombre se le concedió el habla no para revelar sino para ocultar sus pensamientos, contiene una profunda ironía para con el mundo y desde el ángulo de la prudencia política corresponde con exactitud a aquella otra proposición auténticamente diplomática, *mundus vult decipi, decipiatur ergo*».[20] Kierkegaard se refiere al *dictum* según el cual *la parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée*, verdadero *leitmotiv* de su producción literaria que aun incluye en la obra que póstumamente la clausura, esto es, *El punto de vista sobre mi actividad como autor*. Una afirmación, aquella, que sentencia la filosófica adecuación entre palabra y pensamiento, siendo la primera la que dinamita, desde dentro, la validez del discurso. En la colección de aforismos que abre *O lo uno o lo otro* encontramos una formulación típicamente barroca, relativa a la antológica verdad *desde* la ficción, *trompe-l'oeil* o trampantojo que evidencia la dificultad de deslindar la una de la otra. «Sucedió una vez en un teatro que se prendió fuego entre bastidores. El payaso acudió para avisar al público de lo que ocurría. Creyeron que se trataba de un chiste, y aplaudieron; aquel lo repitió y ellos rieron aún con más fuerza».[21]

La verdad de lo manifiesto resulta engañosa para el espectador más ingenuo, víctima inconsciente de una suerte de contradicción

20. CI, p. 281.
21. OOI, p. 55.

performativa (para él no puede ser que la ficción refiera lo real, por lo que la realidad que se escenifica es comprendida inequívocamente como ficticia), lo cual le lleva a la inacción y a la risotada fácil, y con ello a la probabilidad de una muerte próxima. El espejismo de la inmediatez encubre una realidad sombría (recuérdese, sin ir más lejos, el clásico ejemplo de *Los embajadores*, pintura de Hans Holbein en que se insiere en incomprensible, irreconocible escorzo o anamorfosis una calavera, *memento mori* que revela el siniestro fin de toda empresa humana, por rica y próspera que se quiera mostrar), una realidad de la que nadie escapa pero que gusta —siempre que sea posible, por supuesto— mantenerse *sub limine*, como acertó a plantear Sigmund Freud en muchos de sus textos, entre los cuales se halla ese artículo de 1905 que lleva por título *El chiste y su relación con lo inconsciente*. En el sentido de lo que se viene apuntando, merece la pena recuperar la *boutade* que deja caer Freud en sus *Consideraciones sobre la guerra y la muerte* a propósito de la comunicación de una verdad negada, inasumible, que, como tal, solo puede hacerse en clave de humor: «Sabido es que en broma se puede decir todo, hasta la verdad».[22]

Kierkegaard intuye la ocultación que de continuo el hombre prefiere —como para sentirse más cómodo, recostado en su butaca—, ignorando que el escenario no está enfrente sino que uno se encuentra ya incluido en él, comprendido en la comprensión que proyecta. El espectáculo al que asiste es la representación de su propia vida, por mucho que lo ignore u opte, muy oportunamente, por sublimarlo a través del arte. Consciente de ello, Kierkegaard se propone, mediante su producción estética, encaminar al lector hacia una participación más autoconsciente, tal que asuma la inmediatez de la apariencia y su improbable reverso como realidades co-relacionadas, a partir de las cuales determinar su propia posición en cuanto intérprete. La asunción de todas las posibilidades que pueden afectarlo a uno desacredita a partes iguales la invalidez de

22. S. Freud, *Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, en *Obras completas*, Barcelona, RBA, 2006, p. 2116.

la mera apariencia, evidente en el pacto de la ficción, y la confianza absoluta en la efectividad de la reflexión, típicamente filosófica. Tras el aforismo del teatro, representativo de la primera equivocación, Kierkegaard propone, en aquella misma obra fragmentaria, *Diapsálmata*, un ejemplo inmejorable de la segunda: «Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee en casa de un mercader un letrero que dice: aquí se plancha. Si uno se dirige allí con su ropa para que se la planchen, se sentirá estafado, pues el letrero está simplemente en venta».[23]

El error, enteramente racional (producto de la confianza en una correspondencia infalible entre pensamiento y realidad), acontece al haber entendido o, mejor, al haber presupuesto que se estaba en tesitura de entender; como si esta actividad, que no deja de tener lugar en un mundo fluctuante, gozara de una estabilidad, de una regularidad completamente normalizada. Mas —como se viene planteando— la percepción de lo inmediato es de sumo interés no solo por lo que muestra sino, sobre todo, por lo que esconde: aquello que no pudiendo ser revelado cuestiona y corrige la posibilidad de comprensión, y que despierta por tanto una perplejidad fructífera. Uno de los aforismos más sorprendentes de la serie, que errónea pero sintomáticamente se podría tildar de kafkiano (la influencia es a la inversa: Kafka leyó con fruición algunos pasajes kierkegaardianos, sintiéndose sin duda identificado), señala del siguiente modo la patética irresolución del pensamiento del melancólico, pasivamente sometido a reglas que a priori debiera sin embargo poder manejar: «Me siento como debe sentirse un peón del tablero cuando el contrario dice de él: este peón no puede moverse».[24] La potencial actividad es frustrada en el reconocimiento mismo de su impotencia, lo cual evidentemente no revierte en positivo. Más bien encierra al individuo en su opresiva, solo en apariencia controlable, interioridad. En su diario de 1842 (fecha de composición de aquella obra) Kierkegaard dejó una nota que, además de revelar la recurrencia de un estado de

23. OO1, p. 57.
24. OO1, p. 47.

ánimo semejante, evidencia por otra parte —tema fundamental del presente ensayo— el papel sanador de la escritura creativa, en su recreación estética: «De lo que en mí aún queda de pensamientos sombríos y oscuras pasiones trataré de desprenderme en un escrito que se llamará *Consideraciones de un leproso sobre sí mismo*».[25]

La agudeza de algunos apuntes psicológicos del seudónimo esteta y su coincidencia con la auténtica posición kierkegaardiana (a propósito de su vivencia interna, como del pensamiento especulativo) refuerzan la hipótesis de que el ejercicio de desdoblamiento y la creación de autores con personalidad propia, emancipada de la de Kierkegaard, no supone una ruptura radical e irreconciliable. Muy al contrario, los seudónimos trabajan, desde la deformación inherente a miradas y modos de concebir que no se corresponden exactamente con la del autor, algunas de la cuestiones que más le interesan o inquietan. La ruptura prematrimonial con Regina Olsen, comprensible a la luz de *Temor y temblor* (obra aparecida en 1843, al igual que *O lo uno o lo otro* y *La repetición*), es un buen ejemplo de ello. Como en todas sus publicaciones, las citas escogidas a modo de apertura son absolutamente reveladoras, siendo el caso de esta el súmmum de la significatividad encubierta, en la medida que revela que lo que es inmediatamente comprendido es crucial, en su falsedad, para transmitir el verdadero mensaje: «Lo que Tarquino el Soberbio en su jardín quiso dar a entender con las amapolas lo comprendió el hijo, pero no el mensajero».[26]

Extraído de un texto de su apreciado Johan Georg Hamann, irónico desafiador del pensamiento sistemático y cuestionador de la razón erigida en potencia suprema, Kierkegaard refiere con este pasaje el hecho de que el mensaje en sí mismo requiere una interpretación, a la cual no llega quien comunica el mensaje, al quedarse con la mera percepción directa (Hamann recuerda en el contexto de la referencia traída a colación que una determinada gestualidad, hacer como que se cortan las flores que sobresalen por encima de las

25. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 179.
26. TT, p. 3.

otras, es comprendida solo por el destinatario, en este caso el hijo de Tarquino, quien manda ejecutar a los personajes prominentes de la ciudad sin que el mensajero haya podido enterarse y sacar provecho de su información). En su deseada oscuridad, por tanto, *Temor y temblor* representa una comunicación indirecta: postula una trascendencia significativa desde la inmediatez errada, que al mismo tiempo es, no obstante, requerida; pues sin ese necesario malentendido no se daría en exclusiva la comunicación de la verdad, la transmisión de *algunas* de las razones por las que no accedió a completar su compromiso con Regina.

4. Don Giovanni, el rapto musical

Incluso antes de la ruptura con Regina y la composición de aquella obra encontramos en Kierkegaard la irresolución afectiva como forma de vida, si no todavía en relación con el compromiso matrimonial, sí desde la conciencia de no saber qué hacer con la urgencia de una satisfacción, la del deseo, que por su propia estructura no puede nunca ser del todo colmada. Semejante al melancólico personaje que representa la errada búsqueda desde la estética, Kierkegaard hubo de experimentar lo imperativo del goce así como la consiguiente, no menos necesaria desazón al ser consciente de cuán inconsciente, incierto y efímero era, tal y como atestiguan sus escritos íntimos. La realidad que lo afectó sensualmente no oculta hasta las últimas consecuencias el hecho de que, aun no siendo falsa, tampoco la inmediatez es totalmente verdadera; o, mejor, que en su falsedad manifiesta reside la semilla de esa plenitud, de esa realidad irrealizable que inevitablemente le falta. Es, en efecto, la falla: la grieta que recorre impenitente los fundamentos del sujeto. Por eso la melancolía representa tanto la causa como la consecuencia de sus correrías en pro del goce, la vivencia estéril que le lleva a buscar una plenitud y el vaciamiento que subsigue al instante de placer. Un instante que, de tan extraordinario, deviene al momento (ya con el tiempo, por tanto) inexistente. Recuérdese, en este sentido, el aforismo en

que el seudónimo constataba significativamente el caso de ciertos insectos, para quienes la muerte se daba junto a la culminación del encuentro amoroso, más concretamente —escribía Kierkegaard— en el instante de la fecundación.

Si un personaje representa esa fiebre extrema por satisfacer el anhelo imposible de colmar (en su caso satisfecho, con todo, hasta cotas sobrehumanas, inaccesibles para cualquier otro), ese es don Giovanni. El mito del pertinaz seductor, al que Mozart dotó de una vibración atractiva y vertiginosa, abundando a través del medio musical en el contenido mismo de su acción: la búsqueda y obtención de un goce que, más acá de cualquier reflexión, afecta también a quien lo presencia, sintiéndose llamado a tomar parte de él. El segundo de los textos compilados en el volumen estético de *O lo uno o lo otro* se centra fundamentalmente en la ópera mozartiana, y se titula «Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical». Kierkegaard, que en su juventud asistió gustosamente a las reposiciones del *Don Giovanni* en el Teatro Nacional de Copenhague, considera esta obra como un clásico inigualado por la confluencia de la materia y la forma («lo más afortunado en el caso de Mozart es que este halló una materia que es en sí misma musical»),[27] aplicando algunas nociones de la estética hegeliana para sus propios intereses: «En el lenguaje está la reflexión, y por eso el lenguaje no puede enunciar lo inmediato. La reflexión mata lo inmediato, y por eso es imposible enunciar lo musical en el lenguaje».[28] Cierto que la ópera posee texto, que es declamado o cantado, pero en cualquier caso las palabras que el siempre pícaro y magistral Lorenzo da Ponte adjudica a los personajes de la ópera compuesta por Mozart, y muy especialmente a don Giovanni, están puestas al servicio de una vivencia que nada tiene de reflexivo —según Kierkegaard— y sí en cambio mucho de musical: la sensualidad.

Afección inmediata por excelencia, el movimiento que despierta don Giovanni mediante su discurso embriagador es una onda que se

27. OOI, p. 81.
28. OOI, p. 93.

propaga sin control en pro de una sola meta: la consecución del deseo, que exige siempre y nuevamente su actualización. Don Giovanni mueve los hilos de la trama, condiciona de forma incondicionada a todos los seres que son susceptibles de ser eróticamente afectados (a excepción del Comendador, recuerda oportunamente Kierkegaard),[29] como principio indomable que es. Embajador de lo terrenal, de lo carnal en el sentido más censurado desde la perspectiva cristiana, en la mayoría de las puestas en escena es precipitado al averno, como castigo a su desenfreno, por el *Commendatore*, gélido personaje que —si bien diametralmente opuesto en términos morales— se equipara en coherencia. A excepción de él, los otros personajes quedan sometidos al poder de don Giovanni como títeres, incluso una vez que desaparece del escenario (una interesante puesta en escena ha acertado en caracterizarlo como director de cine, que los mantiene sujetos al guión por él perpetrado).

En cuanto encarnación del deseo, don Giovanni es considerado por Kierkegaard como estadio más evolucionado del erotismo (tras el paje de *Las bodas de Fígaro* y de Papageno, el pajarero de *La flauta mágica*), el que concentra en cada experiencia concreta el peso ontológico de una inmediatez de alcance universal, que parece dirigirse a una suerte de trascendencia. En él «el deseo halla en lo particular su objeto absoluto, desea lo particular de manera absoluta».[30] Desde la inmediatez del placer al que apunta —y siempre acierta— la seducción se fragua un sentido que lo transporta más allá... siendo ese desplazamiento una nueva inmersión en la particularidad. Como el juego del niño, la infatigable seriedad de su empresa no impide que, al mismo tiempo, esta sea completamente aleatoria. En cuanto agente decide él mismo, con plena libertad, el sentido de lo arbitrario; y al mismo tiempo, no obstante, se somete alegremente al carácter irremediable de su actividad como seductor, que reconoce no elegir, ni por tanto poder modificar. Su acción es una pasión, y viceversa, lo cual establece como necesario lo casual, y torna una

29. OO1, p. 140.
30. OO1, p. 106.

circunstancia cualquiera en la más apropiada para el cumplimiento del mandato libidinal.

En la llamada *aria del catalogo* (aria que se inicia con las conocidas palabras *Madamina, il catalogo è questo*) Leporello canta y recuenta jocosamente las conquistas de su amo. Lo hace con inusitada soltura, como si fueran suyas. Sin ir más lejos, la perpetuación musical del afecto en cuestión y la necesidad de ser partícipe de semejante movimiento se evidencian cuando, tras constatar don Giovanni la cantidad de mujeres hermosas que se hallan en la fiesta por él organizada, en el ecuador de la ópera, el sirviente remata: *Fra tante, per mia fé, vi sarà qualche cosa anche per me!* («¡Entre tantas, a fe mía, habrá alguna cosa también para mí!»). El desdoblamiento imitativo deviene real, en efecto, en el segundo acto: Leporello accederá a cambiarse por su amo, a disfrazarse para seducir precisamente a la dama que había presenciado el ofensivo episodio de recuento, la siempre fiel donna Elvira. Kierkegaard no oculta la admiración de esta mujer por su fidelidad inquebrantable. «Siempre será, hasta el final de los tiempos, algo insondable e incomprensible»,[31] afirma en *La repetición*. Incluso le dedica una amplia sección en su ensayo «Siluetas», incluido en la primera parte de *O lo uno o lo otro*, donde, aun no disponiendo de las herramientas freudianas, formula una más que sugerente explicación psicológica del porqué de su fogosidad: «Ha sido educada en la disciplina del monasterio, aunque esta no ha logrado destruir la pasión, sino que le ha enseñado a reprimirla y, con ello, a hacerla todavía más impetuosa tan pronto se le permita prorrumpir».[32]

La furia que se apodera de la devota Elvira, al ser burlada, es proporcional a su apasionada entrega al puro deseo que don Giovanni encarna, una vez desatado el mecanismo represor de signo inverso (la pureza de lo inmaterial, el espíritu). Si Elvira se aferra de un modo tan absoluto y descarnado a don Giovanni es precisamente porque él es la causa de ese súbito cambio de paradigma, que entiende el

31. R, p. 152.
32. OOI, p. 205.

deseo como una liberación más que como una condena. Volver a la disciplina del claustro resulta entonces bochornoso. A pesar del descubrimiento de esa otra ley que somete —solo en apariencia libertadora—, parece lógico pensar que es *muy a su pesar* que se cuenta entre las *mille e tre* conquistas realizadas solo *in Spagna*. De hecho la música no da otra opción: la burlesca melodía que caracteriza esta aria, en que por cierto Wolfgang A. Mozart parece reproducir incluso carcajadas (¡las ráfagas de las flautas, entre tipologías de mujeres conquistadas!), adereza unos versos, los de Lorenzo da Ponte, de por sí picantes. Versos que no tienen desperdicio, como los que señalan a razón del clima las prioridades del seductor: en verano prefiere a la delgada, mientras que en invierno a la fornida. Versos que indican que conquista incluso a la anciana, por el mero placer de ponerla en la lista, sin preocuparse en ningún caso si la conquistada es rica o pobre.

Todo ello demuestra que, más que una apreciación de la belleza o delectación del placer en sí mismo, la pasión de don Giovanni es una incondicionada y frenética carrera hacia una modalidad de existencia que no se deja afectar por nada, ajena así al paso del tiempo. «El amor anímico es la permanencia en el tiempo; el sensual, la desaparición en el tiempo, pero el medio que expresa esto último es justamente la música».[33] Para que suceda esto, la inmediatez del instante del placer concreto ha de ser eternamente renovada, haciendo del frenesí de la conquista un modo de vida en esencia erótico; una constancia modulada (la de la sucesión musical de instantes, momentos de plenitud siempre distintos) que dota de un carácter absoluto a lo que —por otra parte— no podría estar más arraigado a la particularidad de cada caso. Para el seductor, la mujer, en su atractiva concreción, posibilita el salto por encima de la finitud. «Verla y amarla son lo mismo, eso es el momento, en el mismo momento todo ha terminado, y lo mismo se repite al infinito».[34]

33. OO1, p 114.
34. *Ibíd.*

5. Taumaturgia y retroalimentación libidinal

No podemos dejar de sopesar la posibilidad de que la compulsión amatoria que afecta a don Giovanni, no exenta por cierto de violencia, sea característica de los individuos especialmente incapacitados para pactar con la precariedad inherente al existir mismo y la inseguridad en la obtención de una satisfacción que nunca llega totalmente. Una exigencia insoportable, disfrazada de placer, la de tejer a base de instantes la eternidad, la vivencia espiritual de un sosiego que se postula inquebrantable. El *continuum* de la música acompasa en el oyente la expectativa de una resolución en la que es felizmente movido, a través de los contrastes y tensiones de la propia composición, asociados como por arte de alquimia a la inestabilidad de su disposición afectiva.

Algunos aforismos de la serie citada revelan de qué modo la tristeza patológica del melancólico *parece* inmediatamente disipada ante la irrupción de un determinado fenómeno musical, en la línea de lo ya señalado por autores clásicos, cuyas referencias Robert Burton hizo constar en su *Anatomía de la melancolía*. Ese individuo recluido en el castillo inexpugnable de su tristeza escribe: «Allí donde no llegan los rayos del sol, llegan, en cambio, las notas. Mi habitación es sombría y lóbrega [...] ¿Qué estoy oyendo?, el *minueto* de *Don Juan* [sic]. Bien, pues, ¡vamos! Llevadme una vez más con vosotras, fecundas e intensas notas, al corro de las jovencitas, al placer de la danza [...] Solo para mí suenan estas notas, solo a mí me hacen señas. ¡Oh! ¡Gracias, quienquiera que seas, gracias! Mi alma es tan fecunda, tan saludable, y está tan ebria de alegría!».[35]

La propuesta de una curación mediada por la inmediata afección de la música data de antiguo, y seguramente el pensamiento matemático-místico de los pitagóricos, apostando por una conexión entre los números, el orden del cosmos y los estados profundos del alma, intuyó aquella inefable necesidad, a colmar —en el caso del esteta kierkegaardiano— mediante la participación erótica en la

35. OO1, p. 65.

audición de una obra tan única y universal como el *Don Giovanni*. Una obra tan inmediatamente asumible (por lo seductor de sus melodías, por la espontaneidad y frescura de los desdoblamientos e identificaciones que promueve) como enigmática en su propuesta, al representar en realidad la puesta en escena del principio esquivo que todo lo mueve, es decir, el deseo. Ahí se libra, precisamente, la batalla de su ambivalencia: en un sentido es inescrutable, imposible de atajar o controlar, sobreponiéndose de hecho a los obstáculos que muy gustosamente lo hacen avanzar; en otro sentido, ese mismo principio es vivido como la realidad más palmaria y propia, sentida desde una inmediatez que difícilmente admite controversia. «Nunca antes la sensualidad ha sido concebida de la manera como se la concibe en el *Don Juan:* como principio; por eso también lo erótico se concibe aquí mediante otro predicado, aquí el erotismo es *seducción*».[36]

La música —considera Kierkegaard— transmite el anhelo más primitivo en su forma pura, esencial. Próximo en espíritu a un contemporáneo, Arthur Schopenhauer, de quien tuvo noticia y opinión favorable en sus últimos años (tiempo después, por tanto, de su reflexión sobre estética musical en el marco de *O lo uno o lo otro*), y para quien la música representa lo irrepresentable del ser humano, su voluntad. Aun siendo previa a toda representación, en Kierkegaard la música afecta de forma sensible, además de producir un efecto *sub limine*, al detentar la capacidad de remover las corrientes más profundas de la psique. Cuando don Giovanni canta a Zerlina *Là ci darem la mano, là mi dirai di sì* («Ahí nos daremos la mano, ahí me dirás que sí») le está solicitando un favor sexual mediante una falaz promesa de amor y, al mismo tiempo, dando por supuesto que lo obtendrá, seguro como se encuentra *desde siempre* de que la flecha del deseo no puede errar el tiro. Ella, en principio comprometida con el campesino Masetto, se sorprende de la osadía de don Giovanni, que le parece de otro mundo y en cierto modo lo es. *Ipso facto* queda encandilada, porque él no solo pertenece a una clase

36. OOI, p. 113.

superior (es un aristócrata elegante y locuaz, que con todo descaro la alaba por la blancura de sus manos...) sino que se le antoja superior a cualquier hombre de cualquier clase. Se le aparece como poseído por un espíritu demoníaco, por una pasión trascendente. Y es que él mismo está flechado, siendo arquero y saeta, principio del movimiento que es movido por sí mismo, en una espiral de infinito e insatisfecho deseo.

Si bien don Giovanni avanza deseando, obteniendo placer a través de su campaña de indiscriminada seducción, ese avance no puede —por la esencia misma que lo mueve— alcanzar una satisfacción plena. Al estar basada en un desear puro e indiferenciado, y a pesar de su atractiva e impenetrable coherencia, la burbujeante existencia de don Giovanni se halla condenada a la frustración. Esta forma de vida se despliega por supuesto en una temporalidad que no tiene nada de lineal. El instante de placer, el momento de la consecución jubilosa de lo deseado, pone entre paréntesis el tiempo y abre la puerta a una aparente eternidad, una suerte de temporalidad circular anclada en la vivencia más inmediata y material del existir. Evidentemente, esta apasionada empresa no está al alcance de cualquiera, pues supone un riesgo constante. Se trata de una actividad que Nietzsche apreciará como artística, creadora de valores, pero que en la visión kierkegaardiana no deja de implicar —como se verá— una problemática de sesgo moral, o mejor ético-religioso.

6. Desafíos de la ley

Todavía en «Los estadios eróticos inmediatos», Kierkegaard explica que ya la lírica de la Edad Media había especulado acerca de un determinado espacio para el extravío, un espacio en que el tiempo se detiene y se vive en la anhelada eternidad del momento: el Monte de Venus o *Venusberg*, emplazamiento mítico que Richard Wagner recuperaría en su *Tannhäuser* como sede de la lujuria y de la creatividad, de la pérdida de referencias y la fructificación de las dotes artísticas. En otras palabras, un manantial de sabiduría estética ile-

gítima, revelada solo a quienes hubieran accedido a experimentar el sometimiento a la tiranía del deseo. Se trata de un mito de lo más interesante, en la medida en que evidencia una bipartición sintomática de la mentalidad cristiana que lo habilita. En esta misma línea, el seudónimo kierkegaardiano se atreve a especular acerca del posible origen de la sensualidad, que atribuye sin paliativos a la cosmovisión del cristianismo, responsable de contraponer una vida espiritual a otra en esencia corrompida. Consciente de lo a priori problemático de su idea, especifica que «si uno quiere entender la frase según la cual el cristianismo introdujo la sensualidad en el mundo, dicha frase debe ser comprendida como idéntica a su contraria, a saber, que el cristianismo desterró la sensualidad del mundo».[37]

Se esté de acuerdo o no con semejante planteamiento, parece difícil negar el hecho de que el dogma cristiano tematiza la carne, haciendo de su debilidad (en lo que respecta al sufrimiento físico o a la tentación del deseo ilícito) el punto de apoyo para una vivencia trascendente, depurada de toda afección. La idea no es simplemente platónica, no se trata de una cura o purificación filosófica, sino de una experimentación del sufrimiento en primera persona, según el ejemplo del dios encarnado, Jesucristo. Que la herida de Cristo, la hendidura en su carne humana, haya sido motivo de contemplación para algunos místicos tiene que ver precisamente con el misterio fundamental de esta espiritualidad, que hace de lo más material y precario —la carne afectada por un sufrimiento indecible, del cual uno es responsable— la puerta de entrada a una realidad inmaterial, trascendente, en la que lo físico no es sustento ni existe el deseo. Pero ese desprecio del cuerpo, que tanto alarmó a Nietzsche (especialmente disgustado con la última de las óperas wagnerianas, el *Parsifal*, que escenifica esta misma cuestión), parte de su tematización como lugar del escándalo: sin herida no hay sanación, sin pecado no hay deseo, sin prohibición no hay conocimiento ni conciencia de límite. De hecho, todo comienza con esta última realidad, la *caída*, desde la cual toma forma la culpa por el pecado cometido y la necesidad

37. OO1, p .85.

de una sanación espiritual, que es deseada como compensación del deseo ilícito e inevitable. De ahí que Kierkegaard plantee como equivalentes la introducción de la sensualidad en el mundo y su destierro por parte del cristianismo.

Volviendo al paradigma del seductor, en que la celebración de la carne se pretende buena en sí misma, Kierkegaard pone en boca de su esteta que «esa fuerza en *Don Juan*, esa omnipotencia, esa vida, solo puede expresarla la música, y el único predicado aplicable que conozco es este: es la exuberancia vital de la jovialidad».[38] Pero ¿no hay acaso *algo* más detrás de sus acciones? Todo aquel que se halle familiarizado con esta sensacional ópera habrá de convenir —como el propio Kierkegaard— que atributos tan afirmativos, tan aparentemente fecundos se imponen en muchos casos con sangre, por supuesto contra la voluntad de los implicados. Evidencia una oscuridad desconcertante ya el tema de la obertura, cuya originaria estampida retomará Mozart en la que a todas luces parece ser la escena final; es decir, la escena del banquete, cuando el disoluto sea arrastrado por la fuerza bruta de la escultura justiciera, el padre de donna Anna, asesinado tras la supuestamente indeseada visita del seductor a su cámara íntima.[39] Una vaguedad siniestra, la de los primeros compases de la partitura, que busca ser despejada por

38. OO1, p. 120.
39. De hecho, a pesar de la extrañeza que suscita en muchos oyentes, la escena del banquete, con la insospechada aparición del finado como masa de piedra, no es la última: cambiando completamente el registro, trastocando el dramatismo de un final terrible por una moralina que apenas nadie cree —tampoco sus autores— y por tanto ofrece múltiples lecturas, se asiste a la celebración postrera por parte de los agraviados, una celebración un tanto estridente y afectada. Leporello se queda sin amo, sufrido y admirado a partes iguales; Elvira pierde definitivamente toda posibilidad de completar sus nupcias con su adorado/odiado don Giovanni; pero todavía más ambiguo resulta el caso de donna Anna, quien pide demorar de nuevo su compromiso matrimonial con don Ottavio. Si no efectivamente poseída, donna Anna quedará aun así raptada psicológicamente, perturbada por la acción temeraria del intruso (algunas puestas en escena colocan en primer plano, en este sentido, la posible irresolución del deseo de la asaltada hacia el que habría de ser su marido, Ottavio).

un tema vivaz, como de trote de carruaje cada vez más discernible. Con la característica dialéctica que para Freud enfrenta y vincula eros y tánatos, la obertura dispone la materialización de un deseo que se abre paso, triunfante a pesar de las sombras que acarrea, para realizarse con violencia manifiesta en los inicios del primer acto.

El asesinato del progenitor de la enésima mujer deseada por don Giovanni, personaje investido nada casualmente con el cargo de *Commendatore* (título hoy honorífico pero con evidentes reminiscencias castrenses), culmina brutalmente la oscura e inaceptable coherencia del deseo: norma sin norma, irrumpe para desvirtuar todo principio, y así toda moralidad. No hay obstáculo que, actualizando su pasión, no deba ser superado. Lo primero es lo primero, y no puede ser que no sea. Don Giovanni se lo recuerda a Leporello en el comienzo mismo del segundo acto, después de que este, temeroso ante los riesgos y más que probables daños colaterales de la pasión de su amo (véase y escúchese el vertiginoso final del primer acto), le pide que deje de perseguir mujeres. La respuesta de don Giovanni es toda una declaración de principios, nuevamente; pues como por vez primera legitima en este segundo acto su empresa amatoria *de siempre*, que califica de vital, completamente necesaria: *Lasciar le donne? Pazzo! Lasciar le donne! Sai ch'elle per me son necessarie più del pan che mangio, più dell'aria che spiro!* («¿Dejar a las mujeres? ¡Insensato! Dejar a las mujeres... ¿Sabes tú que ellas para mí son más necesarias que el pan que como, que el aire que respiro?»). Ante la réplica del criado, inusualmente atrevida —pues le recuerda su tendencia a engañarlas a todas *(E avete core d'ingannarle poi tutte?)*—, el seductor contesta: *È tutto amore. Chi a una sola è fedele, verso l'altre è crudele [...] Le donne poi che calcolar non sanno, il mio buon natural chiamano inganno* («Es todo amor. Quien a una sola es fiel, con las otras es cruel... Las mujeres, que no saben calcular, a mi buena disposición le llaman engaño»).

Ya en el primer acto, ante la imprevista irrupción de donna Elvira (quien busca, en esa ocasión, interrumpir la conquista de la campesina Zerlina, advirtiéndole ostensiblemente de las argucias de don Giovanni), el espectador había asistido a una fascinante muestra de

ese *buon natural*, disposición naturalmente bondadosa, desplegada de hecho como *inganno: La povera infelice è di me innamorata* —confiesa don Giovanni a Zerlina, *sotto voce*, a propósito de la presente donna Elvira—. *E, per pietà, deggio fingere amore; ch'io son, per mia disgrazia, uom di buon core* («La pobre infeliz está enamorada de mí y por compasión debo fingir amor, que yo soy para mi desgracia hombre de buen corazón»). El seductor explicita aquí su praxis cotidiana, el engaño, y lo hace en efecto engañando. Pues se trata de un falso-engaño, que como tal revela una verdad consustancial a su existencia. Engaño al cuadrado, este que lo erige en paladín de una bonhomía por la que también él sufriría, engaño que acomete con plena coherencia para seguir seduciendo. En este caso la apariencia (don Giovanni como engañador) coincide con lo que realmente hay detrás de su habitual máscara, y así espera pasar nuevamente desapercibido (externalizada la realidad oculta y ofrecida como mera apariencia, el engañador se blinda contra falsas, aparentes atribuciones). De nuevo la inmediatez se muestra reveladora por lo que oculta al mostrarse, una dialéctica que don Giovanni pone al servicio de la seducción, para la satisfacción de un principio tan autoritario como inescrutable.

7. Coherencia sadiana

Si, pese a la conciencia de la trampa constante, de la mentira y el permanente disfraz, el modelo de don Giovanni sigue resultando pregnante, ello se debe a la muy peculiar coherencia que lo anima y que sostiene a lo largo de su vida, siguiendo la impenitente obligación de gozar. Centrado únicamente en la potenciación del deseo en sí mismo, no se detiene a recoger sus frutos ni se distrae con intereses ajenos al goce; y es que su «buen corazón» se halla indiferenciadamente abierto a cada nueva propuesta, sin que ninguna de ellas aminore lo más mínimo el caudal del deseo. En el panfletillo que el Marqués de Sade hace leer en 1795 a uno de sus personajes de *La filosofía en el tocador* (discurso ubicado entre los diálogos formadores de costumbres básicamente sexuales, cuyo epígrafe titular remite a

la jaculatoria *Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos*), deja bien claro el sentido de la obligatoria-libertad en el curso de la satisfacción de los instintos, al insistir en lo ilimitado de esa disposición natural que el don Giovanni mozartiano había reivindicado unos años antes, en 1787, como esencialmente bondadosa.

Sade, partiendo de premisas que quiere republicanas (en la línea de la tradición de pensamiento político inaugurada en los albores de la modernidad con el poderoso manifiesto de Étienne de la Boétie, el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, que conocería más adelante, con el *Leviatán* de Thomas Hobbes, una revisión mucho más pesimista), reformula la idea de que todos los hombres son libres por naturaleza e iguales en derecho, y que por tanto no cabe poseer a ninguno de ellos como se posee una cosa o un bien inmueble («es tan injusto poseer exclusivamente una mujer como poseer esclavos»). Hasta aquí todo muy loable... el problema es que esa negativa se refiere a un tipo peculiar de posesión, a saber, la que tiene lugar *exclusivamente*. La aberración toma forma: «Aplicando en puridad las leyes de la naturaleza, una mujer no puede alegar como motivo del rechazo que hace a quien la desea el amor que siente por otro, porque ese motivo se convierte en exclusión».[40] En otras palabras, nadie pertenece a nadie y así cualquiera, en cuanto objeto de deseo para otro, puede y *debe* ser poseíble —de acuerdo con el imperativo sadiano—, siempre y cuando no sea poseído en exclusividad.

Seguramente solo alguien como Sade podía cimentar una coherencia a partir de conceptos tan disímiles como el de lo instintivo por naturaleza y la pureza de los principios que en el ámbito de lo moral habrían de regir nuestros comportamientos. Una inversión total del planteamiento kantiano, que confunde la universalidad de la Razón —asimismo adorada por Sade— con la percepción sensible de cada cual y el apetito sensual, apetito natural y que *por tanto* —considera— se ha de satisfacer necesariamente. La afección fenoménica, que unas décadas antes había sido tomada por Kant como absolutamente particular y fuente de un conocimiento relativo, a posteriori, es erigida, en

40. Marqués de Sade, *La filosofía en el tocador*, Madrid, Valdemar, 1998, p. 190.

Sade, a las alturas de necesidad absoluta. Nada menos universalizable para el filósofo prusiano, a pesar de la disposición, común en todos los seres humanos, a sentir externa e internamente. Una disposición que, bajo el pretexto de su naturalidad —repitámoslo—, justifica en Sade la pirueta inversa: el mandato incondicional de realizar imperativamente lo más condicionado, aquello instintivo o percibido como deseable.

Volviendo —ahora sí— al planteamiento de Kierkegaard, sensible al aspecto menos luminoso de la coherencia sadiana *avant la lettre* de don Giovanni, la retroalimentación que hace libre en la práctica al *dissoluto* (la supuesta autonomía de su voluntad, para emplear la terminología kantiana) es comprendida al mismo tiempo como *angustia*. Paradójica donde las hubiere, su acción se trata de una pasión, que ya la obertura comunica musicalmente. Una pasión que lo somete empujándolo a ser libre, que lo mueve por sí mismo *pero* como un deber más acá de todo deber. Una pasión entendida como «precisamente un demoníaco deseo de vida».[41] Esta problemática experiencia de liberación, atribuida a un seudónimo en el marco del volumen plurivocal *O lo uno o lo otro*, no hubo de ser completamente ajena al propio Kierkegaard, tal como reflejan algunos pasajes de los diarios de su juventud, muy especialmente el que data de 1839 y plantea lo siguiente: «En cierto modo, puedo decir de Don Juan aquello que le dice Elvira: "Asesino de mi felicidad"; pues en verdad esta es una obra que me ha poseído tan diabólicamente que jamás la olvidaré. Esta obra, como a Elvira, me ha sacado de las tranquilas tinieblas del claustro».[42]

8. En posesión del pecado

El tono atrevido de Kierkegaard en algunas anotaciones de juventud puede contrastar con la decidida y a veces agresiva defensa de la espiritualidad luterana, ya en su época de madurez como autor. En

41. OOI, p. 144.
42. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 46.

el fondo, no deja de ser representativo de una y la misma inquietud, comunicada de forma diversa según el estado de su personalidad con relación al prójimo y, consiguientemente, según los recursos literarios puestos en juego para su aprehensión por parte de los lectores. Ello puede comprobarse a través del interés en el tratamiento del mal, tema que en su tremenda problematicidad es comprendido como un uso deficiente (o, si se prefiere, un uso desmedido, fuera de toda norma) de la libertad. También en su diario, en 1837, encontramos la siguiente confesión: «Sí, lo que haría que me vendiera al diablo es el que este pudiera enseñarme toda abominación, todo pecado bajo su apariencia más horrible».[43] Kierkegaard se interesa por esa diabólica tendencia inherente también al actuar del hombre cuando obra el mal. Muy sintomáticamente, asume que lo que le haría *caer* es el hecho de penetrar e iluminar «el secreto del pecado».[44]

Pareja a la influencia constatada a propósito del don Giovanni, la figura de Fausto, con quien el joven Kierkegaard relaciona a aquel en diversos apuntes,[45] le permitió indagar en los bajos fondos de la conciencia humana, vinculada desde su perspectiva al tipo de pecaminosidad que abordará en *El concepto de la angustia*, de 1844. Será el seudónimo Vigilius Haufniensis, el vigía de Copenhague (según la forma latinizada de la ciudad de residencia de nuestro autor), quien analice la transferencia de la culpa y la vivencia máximamente subjetiva a través del pecado. Entre el elenco de actualizaciones de la caída se cuenta asimismo —no podía ser de otro modo— el modelo donjuanesco. «Peca todo aquel que, haciendo abstracción de lo eterno, solo vive en el instante».[46] El goce inmediato que busca el esteta ocupa el nicho de la vivencia espiritual, se postula como sustituto de la eternidad por la intensidad con que la realidad es aprehendida. Siguiendo esta línea interpretativa, Kierkegaard llegará a entender en *La enfermedad mortal*, de 1849, que aquel a quien

43. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 84.
44. *Ibíd.*
45. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 83.
46. CA, p. 170.

denomina *hombre inmediato* vive «teniendo una apariencia ilusoria de que haya algo eterno en él».[47] Semejante ilusión coincide con la forma de abstraerse del compromiso activo con la vida, no pudiendo el individuo ir más allá de sí mismo en todas y cada una de sus relaciones. «De esta manera el yo se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando, gozando, etcétera, pero en definitiva siempre pasivo».[48] Kierkegaard lo compara al niño, que siempre anda diciendo *para mí*. Es un hombre que «no conoce otra dialéctica que la de lo agradable y lo desagradable, y sus conceptos favoritos son dicha, desdicha y destino».[49]

Todo ello se había escenificado ya bajo la forma de una conferencia ficticia, titulada «El más desdichado» y pronunciada por el seudónimo esteta de *O lo uno o lo otro* en la sociedad de quienes se autodenominan *muertos en vida:* «He aquí que el lenguaje se quiebra y el pensamiento se confunde; pues ¿qué es el más dichoso sin el más desdichado?».[50] Semejante paralogismo vital fue celebrado por el propio Kierkegaard, al menos parcialmente. Una entrada de su diario de 1838 certificaba el encuentro en Luciano del término griego apropiado para referirse a esos individuos, que reconoce «muertos, como yo lo estoy».[51] Son legión los aforismos del esteta que evidencian el vaivén emocional al que se somete la existencia inmediata, mistagógicamente entretejida con el hilo transparente de una fatalidad que opera a modo de explicación estéril, y como tal le impide actuar.[52] Pero el Kierkegaard de *La enfermedad mortal* —quizá más maduro o instalado en su propuesta religiosa— se mostrará implacable, no tolerará que esa actitud se dote del valor espiritual de la desesperación. Siguiendo la más estricta tradición luterana, considera que hay un tipo de sufrimiento que habilita la salud espiritual; y no es precisamente el del esteta, cuyo ego se

47. EM, p. 74.
48. *Ibíd.*.
49. *Ibíd.*.
50. OOI, p. 241.
51. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 107.
52. OOI, pp. 49, 51 y 58.

maltrata en la misma medida en que se celebra, buscando una salud eterna en el instante que no puede dejar de ser. El hombre inmediato, «tan lleno de espejismos y mixtificaciones», no desespera en un sentido profundo, pues «perder lo terrenal no es propiamente desesperación».[53] La desesperación espiritual es un abocarse a lo ignoto de la trascendencia, experimentar la máxima extrañeza para obtener una vida que no es temporal.

Aún asumiendo la distancia que Kierkegaard de forma palmaria establece respecto de la inmediatez de lo estético a lo largo de su carrera, en su declarada apuesta por una religiosidad cada vez menos ambigua y directa, no podemos dejar de atender a una coincidencia biográfica, que en el fondo explica las razones de su gran clarividencia psicológica respecto de ese comportamiento oscilatorio entre bien y mal, lastrado por una fuerte impresión de fatalidad. No en vano el propio Kierkegaard dejó en sus diarios rastros de melancolía y, hasta de una suerte de presentimiento que llegó a considerar muy tentador para explicar el mal en sí mismo, sufrimiento que durante mucho tiempo relacionó con una posible maldición, a su vez debida a un pecado que su muy estricto y religioso padre habría cometido. Se habla de una blasfemia imperdonable, dirigida a lo más alto, pero también podría tratarse de la relación sexual que el padre de Kierkegaard mantuvo con la criada poco tiempo antes de que la primera esposa muriera y por tanto sin estar aún casados (una relación considerada ilícita con la que acabaría siendo, justamente, la madre de Kierkegaard y de sus hermanos, varios de los cuales hubo de contemplar cómo morían a temprana edad). Ante lo incomprensiblemente doloroso de los designios de la providencia, en 1837 se plantea la cuestión de que uno se vea «como movido a algo por una sucesión de consecuencias sobre las que uno no tiene poder». Reconoce, así, la necesidad de extremar la prudencia acerca de cuanto se dice delante de los niños, a fin de evitar que en ellos surja una conciencia angustiada: «Las almas inocentes pero débiles serían fácilmente tentadas a creerse culpables, podrían desesperar»

53. EM, p. 75.

y ser conducidas a una suerte de «impotencia espiritual»,[54] la enfermedad que él mismo se diagnostica en varios lugares.[55]

Parece, por tanto, sobradamente justificado pensar que este análisis surge de experiencias propias, acontecidas ante la realidad de un sufrimiento propiciado por una causa indiscernible en su totalidad (siendo precisamente el carácter ignoto o ambiguo lo que potencia la interiorización autoculpable de la causa por el propio sufrir). Poco importa, por tanto, que Kierkegaard tuviera plena conciencia del origen de ese mal infligido en sí mismo, vivido como melancolía. La praxis psicoanalítica ha demostrado que un individuo puede acarrear el peso por un acto traumático acontecido a alguno de sus ancestros, y así verse anímicamente condicionado aun no habiendo tenido noticia de aquel o no sabiendo la causa concreta. Los estudios de Nicholas Abraham y Maria Torok así lo apuntan, e incluso emplean un término específico para designar al individuo afectado: el *criptóforo* es el guardián de un secreto que él mismo ignora, y que le impide realizar su deseo y lo aboca cuando menos a la insatisfacción. De forma semivelada, y aún así tremendamente intuitiva, Kierkegaard plantea en su diario de 1837:

> Para que algo verdaderamente nos deprima es necesario antes que, aun cuando todo nos sonríe, una sospecha surja acerca de la posibilidad de que aquello que hacemos sea malo, sin tener conciencia de haber actuado tan mal. Debe por tanto existir una relación con lo familiar, y así es como se muestra la fuerza devoradora del pecado hereditario *[Arvesyndens]*, capaz de conducir a la desesperación y de tener un efecto mucho peor que el hecho de aquella sospecha.[56]

Entre los muchos proyectos de novela que Kierkegaard, como autor incipiente, pergeñó en esos años, podemos encontrar elocuentes pistas de sus inquietudes —que por supuesto no cabe asignarle literal-

54. *Journalerne* AA-DD: SKS, vol. 17, p. 134.
55. *Notesbøgerne* 1-15: SKS, vol. 19, p. 193.
56. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 82.

mente—. Uno de ellos refiere el encuentro sexual con una prostituta, un encuentro que torturaría al protagonista cuando se enfrenta al matrimonio, angustiado ante la posibilidad de que pudiera ya, sin saberlo, ser padre[57] (una idea, la de la paternidad inconsciente, que repetirá con variaciones en un pasaje posterior, ese mismo año).[58] Muy cercana a la primera entrada en que plantea esa *extraña* posibilidad, otro «Esbozo» relata el caso de un hombre que habría vivido mucho tiempo guardando un secreto, hasta el punto de enloquecer. Lo interesante —destaca Kierkegaard— es que incluso demente ese individuo nunca revelaría su secreto, «como si hubiera un destino que lo forzara a permanecer en su secreto sin poder dejarlo salir».[59] Arraigado explícitamente a la realidad paterna o no, parece claro que en Kierkegaard se da la actualización de *algo* inconfesable, que plantea incluso como irreconocible para el lector tras su muerte: «No se encontrará en ninguno de mis papeles (esta es mi consolación) una sola pista que esclarezca lo que en el fondo llenó mi vida».[60] Lo acepte o no, su recurso a la ficción, su práctica de una cura a través de la escritura —que algunos autores han demostrado compulsiva, y por tanto no sometida a autocontrol— señala, si no la causa, sí los síntomas de un sufrimiento altamente significativo.

9. Lo demoníaco, frustrada aspiración hacia el bien

Los padecimientos del joven Kierkegaard pueden no estar arraigados a un modo de vida propiamente estético pero, siendo su sintomatología en buena medida común a la del esteta uno se pregunta si la inmediatez, la vivencia del placer en el instante como falsa eternidad, no es sino una respuesta a una carencia afectiva, que evidentemente es identificable en su caso y se muestra como insatis-

57. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 163.
58. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 189.
59. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 164.
60. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 169.

facción autoculpable. La explicación que se da el niño ante la falta de afecto (justificación sádicamente gestionada a través del peso de la culpabilidad que promueve la instancia superyoica, personificada en el padre) requiere una compensación, una exigencia de bienestar que puede ser satisfecha espiritual o materialmente; una opción, la segunda, que en contexto religioso a su vez sentaría las bases para la actualización pecaminosa del sufrimiento, ya justificado.

En su primera aproximación a la cuestión del sufrimiento en clave teológica, la obra titulada *El concepto de la angustia*, Kierkegaard estudió el pecado desde su introducción en el mundo a través de Adán, dejando claro que lo que le preocupaba esencialmente era lo inevitable de su repetición, la transmisión de la falta que introduce la noción del mal y como tal establece la necesidad de una posible rectificación. Un mecanismo, el de la caída, que de este modo permite la libertad; pues como sabía Kierkegaard, buen conocedor de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, de Friedrich Schelling, es la real sombra del bien, lo oscuro en el fundamento de la creación que posibilita el salto por encima de lo meramente circunstancial y el retorno al centro.

Entre las diversas modalidades de la angustia que incluye Kierkegaard en su tratamiento de este concepto-límite (concepto en cierto modo inconcebible, que no obstante le permite a través de una explicación psicológica, oportuna por su «ambigüedad»,[61] abordar la vivencia del mal a través del pecado), considera el demoníaco afecto que posee a don Giovanni, convirtiéndolo asimismo en ansioso poseedor de todo lo vivo. Su caso es tratado abiertamente en una sección titulada «La angustia ante el bien (lo demoníaco)». Kierkegaard se refiere a una «relación forzada con el bien», y es que a diferencia de la angustia por la vivencia del mal a través del pecado, en el caso de lo demoníaco el afecto de la angustia en el individuo «solo aparece debidamente cuando es acosado por el bien».[62] El individuo

61. CA, p. 88.
62. CA, p. 211.

desea actuar libremente, tanto más en la medida en que intuye su incapacidad fáctica y así la transforma en potencia, en una posibilidad nunca del todo satisfecha. Por eso Kierkegaard considera que lo demoníaco es «ensimismamiento y apertura involuntaria».[63] Don Giovanni ejemplifica ese movimiento centrípeto y centrífugo, esa revolucionaria y angustiada búsqueda de libertad que brotaría de una «no-libertad»,[64] y no de un mero estado de inocente ignorancia. El seductor sabe lo que quiere y sabe que el quererlo justifica sobradamente su obtención, convertida en algo necesario.

Según mostramos anteriormente a propósito de la gestión libidinal del esteta extremo representado por don Giovanni, parece claro que semejante no-libertad, atribuible al deseo, es tanto el síntoma como la potencial cura, vinculados ambos en patológica e irresoluble retroalimentación. La urgencia por realizar lo que se siente como más internamente propio choca de continuo con la externa impropiedad de *lo otro*, aquello hacia lo que tiende el deseo: el obstáculo que nunca puede ser completamente superado, siendo al mismo tiempo requerido para la activación del individuo, o mejor dicho para su pasión. El esteta más sobresaliente se busca en todas las conquistas, queriendo dar sentido desde afuera al mal interno que lo impulsa. En vano. Pues la pasión que lo mantiene a flote, que alimenta su personalidad ensimismada y narcisista, traza una continuidad aparente y circunstancial, lograda «con el vértigo característico de la peonza que, apoyada sobre su punta, no cesa de dar vueltas en torno de sí misma».[65]

El solipsismo vacuo e incomunicable, desplegado bajo la amenaza de estar «siempre a la caza o siempre presa de las impresiones pasajeras»[66], proporciona desde la vertiente deseante del sujeto una coherencia sostenible. Pero se trata de una apariencia, un espejismo de lo más representativo. A pesar del poder y la autenticidad de los

63. CA, p. 219.
64. CA, p. 218.
65. CA, p. 229.
66. *Ibíd.*

que hace gala, no evita sino que más bien provoca el vértigo y la angustia. La invivible divisa *o César, o nada* que caracteriza al esteta (léase, por ejemplo, el aforismo en que tan pronto se reconoce tímido, débil y «como una letra impresa al revés en la línea», como «descomedido como un magno pachá» y «celoso de mí mismo y de mis pensamientos como el banco emisor de billetes»)[67] señala el doble filo de la libertad, ambivalente y problemática, que conduce a don Giovanni a una supuesta posición de absoluto privilegio para con sus semejantes, y así a la frenética realización de todos los apetitos en lo que no deja de ser, en el fondo, una carrera hacia su propia muerte.

La búsqueda de la plenitud en el instante —esa efímera eternidad— habilita la transmutación del placer en el horror más absoluto. Será en *La enfermedad mortal*, publicación firmada por Anti-Climacus (seudónimo que el propio Kierkegaard concibió como superior a sí mismo en términos de espiritualidad), donde se muestre cómo la desesperación embarga el ánimo de quien no solo no logra una reparación de su herida, sino que se precipita en una forma de vida que bien puede ser calificada de muerte. El rechazo de la reflexión filosófica supone en el esteta el pretexto para realizar gozosamente una huida hacia adelante: una fuga en la seudo-eternidad del instante para la realización de lo irrealizable, frustrante y definitivamente frustrada cuando el final *se da*, completándose la propia finitud.

10. La caída como obra: celebrar el absurdo

Ya en el siglo xx, en un contexto distinto pero que deriva del diagnóstico crítico anticipado por Kierkegaard, y casi simultáneamente por Nietzsche, Albert Camus puso en escena la vida de un personaje histórico, afectado por aquella angustia demoníaca: Calígula. De acuerdo con su recreación teatral, el emperador se precipita con sed

67. oo1, p. 48.

inhumana hacia la conquista de lo inconquistable, hacia la posesión de lo imposeíble. «Este mundo, tal como está hecho, no es soportable. Por eso necesito la luna, o la felicidad, o la inmortalidad. Algo que quizá sea demente, pero que no sea de este mundo».[68] Víctima de un idealismo que se ha tornado inviable, Calígula reclama explícitamente lo que no puede ser, *l'impossible;* y ante la falta de valentía de sus súbditos, a quienes considera incapaces de afrontar la falla abierta en el seno mismo de lo vivo (incapaces de sufrir, como él, la crisis resultante del hecho de que lo imposible, en efecto, no pueda ser, considerando que el emperador es un *idealista*, «todo el mundo lo sabe»),[69] opta por instaurar un Estado de excepcional terror, en el que la vida de cada cual no vale nada.

El rapto demoníaco que sufre Calígula es comparable al de los idealistas frustrados, que acaban por hacer del terror su instrumento de consolación narcisista. Calígula aplica una lógica implacable, que comienza con afirmaciones inspiradas («Si el Tesoro es importante, entonces la vida humana no lo es»),[70] pero que lo llevan a poner en juego todo su poder para dinamitar la realidad que no se pliega a sus ansias. Ante la imposibilidad de lo imposible, ejecuta una a una las posibilidades de los que le circundan, por considerarlas como insuficientemente válidas, demasiado cobardes a sus ojos. Se autodenomina el único libre de todo el imperio, y pide a sus súbditos que se alegren, pues a partir de entonces podrá enseñarles la libertad. Evidentemente, se trata de una emancipación de lo más autoritaria, una peculiar *invitación* —irrechazable— a ser libre. El formato imperativo de esta libertad no es sino el reflejo de la frustración por el incumplimiento del mandato del deseo, identificación que también puede encontrarse en Sade y que una cierta corriente de pensamiento achaca (con dudosas intenciones) al mal llamado *rigorismo* de la ética kantiana.[71]

68. A. Camus, *Caligula, suivi de Le Malentendu*, París, Gallimard, 1997, p. 26.
69. *Ibíd.*, p. 29.
70. *Ibíd.*, p. 34.
71. Resulta pertinente tener en cuenta la letra pequeña de la filosofía kantiana y no quedarse solo con los grandes titulares concernientes al proyecto de la Ilustración,

Albert Camus, partícipe del movimiento conocido como existencialismo, y cuya paternidad filosófica difícilmente hubiera asumido Kierkegaard a pesar de que es común asignársela, no pasa por ser un intérprete especialmente fiel del danés (como tantos otros, no tuvo a su disposición toda la obra traducida); y, sin embargo, debe reconocerse que algunas de sus intuiciones evidencian un discernimiento más que notable. El diagnóstico trágico que *Le mythe de Sisyphe* pone sobre la mesa se remonta a Kierkegaard para actualizar esa fatalidad que amenaza a un hombre modernamente centrado en un existir egoico, y en el peor de los casos narcisista, según el modelo de esa poderosa impotencia que representa su Calígula. De hecho también Kierkegaard había anticipado los problemas de semejante autonomía en el «El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno», texto incluido en la parte estética de *O lo uno o lo otro*, donde sostiene que en «en la tragedia moderna, la caída del héroe no es en rigor un padecimiento sino una obra». Dicha afirmación señala en el individuo una libertad que es al mismo tiempo aislamiento, más allá de las antiguas «determinaciones sustanciales, sobre el Estado, la familia, el destino». Kierkegaard insiste en que el héroe «se sostiene y cae por entero por sus propias obras»,[72] sin que su sino pueda ser comprendido. Responde del sentido de sus actos en positivo, y el sufrimiento que acarrean legitima secretamente dicho actuar, en un círculo feliz a pesar de todo.

---

un proyecto —como constataron Adorno y Horkheimer— en efecto fallido. Sin ir más lejos, ya en la primera crítica Kant advierte que la recuperación de la «idea» platónica tiene una utilidad orientadora, representando meramente el horizonte hacia el cual dirigir nuestra praxis cotidiana y mejorarla en autonomía, por mucho que nunca pueda esta coincidir plenamente con el ideal. La frustración por ello y sus consecuencias sadianas —explícitamente sádicas en el caso de Calígula— no solo no se encuentran en Kant, sino que el propio autor las advierte y nos previene contra ello, planteando abiertamente las limitaciones constitutivas del ser humano y animando incluso (en una de las páginas más apasionantes y problemáticas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) a ser felices *antes* para cumplir mejor con el deber.

72. OOI, p. 163.

También en su visión moderna de la tragedia Camus concluye que hay que pensar en un Sísifo contento en su sufrida pero elegida condición de héroe absurdo: «La lucha hacia las cimas basta, en sí misma, para llenar el corazón de un hombre. Hay que imaginar a un Sísifo alegre».[73] El término que, con todo, califica al personaje mítico, ese *absurde*, había aparecido en *Temor y temblor* para describir la privilegiada y sufriente posición del patriarca Abrahán, ubicado por encima de la generalidad en un de tú a tú con la divinidad imposible de comprender. El famoso *salto de la fe*, que trasciende toda racionalidad y toda moralidad establecida. Si bien Camus no participa de la religiosidad kierkegaardiana, considera que aquel, además de ser pionero en la tematización de la cuestión, *vive* el absurdo. Un fragmento de *Le mythe de Sisyphe* resume brillantemente la problemática kierkegaardiana (la problemática que plantea Kierkegaard y las problemáticas implicaciones que afectan a dicho planteamiento, también desde la perspectiva de lo estético en su relación con aquella espiritualidad aprendida en el seno de una familia que reprimió todo atisbo de satisfacción fuera de la rígida ley). Aunque la cita es extensa, merece la pena traerla a colación:

> Don Juan del conocimiento, multiplica los seudónimos y las contradicciones, escribe los *Discursos edificantes* al mismo tiempo que ese manual de espiritualismo cínico que es *El diario del seductor*. Rechaza las consolaciones, la moral, los principios de todo reposo. Procura no calmar el dolor de la espina que siente en el corazón. Por el contrario, lo despierta y desde la felicidad desesperada del crucificado contento de serlo, construye pieza a pieza, lucidez, rechazo, comedia, una categoría de lo demoníaco.[74]

Esa perpetua contradicción, esa fructífera incoherencia que Camus identifica en Kierkegaard, afectado por el *absurde* de una realidad que lo sobrepasa y que incorpora sus *chers scandales* («escándalos

73. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, París, Gallimard, 1996, p. 168.
74. *Ibíd.*, p. 44.

queridos») en el curso de la aventura espiritual, es el telón de fondo frente al cual desfilan algunos de los personajes del propio Camus, como Sísifo o Calígula. De hecho, el dramático final del emperador, en la obra de teatro homónima, revela la desesperación final de quien, queriendo lo mejor y frustrado por su imposibilidad, acaba de la peor de las formas posibles. Son sus propios actos, en efecto, los que hacen caer a este personaje, este héroe ya imposible (como sucede a tantos de entre los protagonistas de las ficciones en el siglo xx) o antihéroe, que en la última escena, antes de ser ajusticiado, reconoce sus errores. «Yo sé, no obstante, y tú también lo sabes *(tiende las manos hacia el espejo, llorando)*, que bastaría con que el imposible fuese. ¡El imposible! Lo he buscado hasta los límites del mundo y los confines de mí mismo. [...] No he tomado la vía correcta, no llego a nada. Mi libertad no es la buena».[75] Frente al espejo, su más fiel amigo, Calígula se desdobla y toma plena conciencia de todo ello. En un rapto de excitación paranoica, sabedor de que el final ha llegado, él mismo resquebraja su reflejo con una silla. Manos que provienen de todos los lados le asestan golpes mortales, y en un último momento de inspiración, en el instante último de la vida que quería eterna, vocifera —como para eternizarse— *Je suis encore vivant!*[76] Extremando las posibilidades vitales, desaparece este antihéroe de la ficción camusiana. Por su parte, Kierkegaard murió en 1855 de un ataque de apoplejía, sufrido en medio de una calle céntrica de Copenhague. Muchos biógrafos coinciden en considerar su desenfrenada empresa contra los estamentos religiosos y la espiritualidad de sus contemporáneos como una causa determinante.

75. A. Camus, *Caligula, suivi de Le Malentendu*, *op. cit.*, p. 148.
76. *Ibíd.*, p. 149. La traducción más común sería «aún estoy vivo» pero si forzamos la literalidad del original, de acuerdo con las ansias de imposible de Calígula, podríamos traducir su última frase en gerundio: «Aún estoy viviendo».

11. Desdoblamientos eróticos y siniestros

El deseo actualizado frenéticamente en pro de una vivencia radical de la vida misma, una vivencia auténtica por su incondicionalidad, arrastra al afectado hacia una vorágine en que la muerte parece contar los pasos, en perfecto contrapunto. La desaforada búsqueda de la belleza se revela siniestra en don Giovanni, como angustiante la conciencia de que no hay ya posesión pura y duradera de lo bello, conciencia que asalta al emperador Calígula. Con atrevimiento sadiano lo ejemplificó el primero en el siglo XVIII, absurdamente el segundo en el XX y, entre ambos, impregnado de un patetismo nostálgico —que como tal les es extraño a aquellos—, el enamoradizo personaje de *El hombre de la arena* (1815), Nathanael, de cuyo caso Sigmund Freud se sirvió para explicar algunas de las nociones fundamentales del psicoanálisis.

En el que seguramente sea el relato más conocido de E. T. A. Hoffmann se asiste a la presencia-ausencia de la hermosa Olimpia, mujer imposible de poseer —¡y sin embargo absolutamente deseada!— por ser en realidad un autómata, una idea de perfección realizada artificialmente, como al alcance de la mano. Y es que vista a través de la ventana, desde afuera, esta inequívoca figura de mujer hace perder la noción de la realidad al pobre Nathanael, quien —creyendo simplemente lo que sus ojos ven— no puede dudar de la verdad de su deseo. Hoffmann (a quien Kierkegaard leyó con fruición y consideró «tan fresco»)[77] ilustra a la perfección la extraña sombra que acompaña al principio de vida, impidiendo como tal que fructifique: la mujer ideal, que remueve los sentimientos más profundos y parece alejar al protagonista de un pasado traumático, y así sanarlo, en el fondo redobla la problematicidad de su desear. Pues ella (o, mejor, *aquello*) no solo se trata de un ser inerte, inexistente en su deseada perfección, sino que a la postre ha sido fabricado por un individuo oscuramente relacionado con la muerte de su padre, un personaje que su imaginación infantil asocia a ese temible *coco*, el «hombre de la arena».

77. *Journalerne* AA-DD: SKS, vol. 17, p. 229.

Los desdoblamientos son constantes en la producción de E. T. A. Hoffmann, autor asimismo de un delicioso relato a propósito del *Don Giovanni* mozartiano. Ese relato, «Don Juan. Un encuentro fabuloso sucedido a un viajero entusiasta», de 1812, refiere tanto la dimensión afectiva de la música (la implicación sensual del oyente) como la participación activa del lector en la obra de ficción, una participación que también Kierkegaard ofrece a través de su dispositivo seudónimo, correspondiente grosso modo a la —por él denominada— «producción estética». En cualquier caso, la fabulación de Hoffmann narra en primera persona el encuentro que el protagonista, casual espectador de la ópera de Mozart, tiene con doña Ana. No con una de las cantantes del elenco, sino con el personaje mismo de la ficción representada. «Ahora, como había caído el telón tras el primer acto, me volví a mirar a mi vecina. ¡No! No hay palabra alguna que pueda expresar mi sorpresa: doña Ana, vestida tal y como lo estaba en el escenario, era la persona que se hallaba detrás, y dirigía hacia mí la mirada penetrante de sus ojos divinos».[78] Cuando por fin sale de su estupor y entiende que solo en toscano podrán entenderse, el protagonista entabla una conversación apasionada, que incluye una insólita, sumamente sensual confesión por parte de ella; una confesión en que el poder de la música y su vínculo con la personalidad de los implicados se manifiesta en perfecta retroalimentación: «Yo te he comprendido, tu alma se ha cerrado en torno a mí mientras cantaba. Sí (y aquí dijo mi nombre de pila), yo te he cantado a ti, igual que tú me cantaste a mí en tus melodías, transformadas, las cuales también son mi yo».[79]

La interpretación de los amantes, quienes al más puro estilo platónico se aúnan en una verdad trascendente, es inmediatamente mediada por la música. Se trata de una versión romántica del *eros* como arte, que seguramente contaría con la aprobación de uno de los ideólogos del movimiento en sus inicios, Friedrich Schiller. Ya

78. E. T. A. Hoffmann, *El hombre de la arena. 13 historias siniestras y nocturnas*, Madrid, Valdemar, 1998, p. 37.
79. *Ibíd.*, p. 38.

en las *Cartas para la educación estética*, de 1795, había postulado la necesaria impronta que deja el arte en el sujeto, tanto más *realizado* al participar de la infinita apertura del juego inherente a la ficción poética. Por su parte, Hoffmann —como se ha podido comprobar— no es siempre luminoso. El relato que más fama le supuso, *El hombre de la arena*, plantea la imposible posesión del objeto de deseo; aquello que despierta la apreciación por lo bello puro no es ajeno a lo siniestro, como cabría esperar. Y es que el deseo le resulta esquivo al propio deseante, de ahí lo esencialmente aporético de la realidad anímica que Sigmund Freud o Jacques Lacan atacarían desde el psicoanálisis. Con medios artísticos, Luis Buñuel optó por plasmar semejante problemática en su película *Ese oscuro objeto de deseo*, al desdoblar en dos mujeres diferentes (que son la misma, *aquella* deseada por el personaje masculino) y así deslocalizar intermitentemente el foco de placer, devenido imposible de satisfacer, vertiginoso: verdadero agujero negro que desorienta y engulle irremediablemente a quien se deja tentar. ¿Y es que acaso hay siquiera la posibilidad de abocarse a ese misterio de lo sensual, de la inmediatez estética en la radicalidad de su promesa de salud, y no precipitarse?

La elevación espiritual del romanticismo más optimista, aquel que parte de una tendenciosa relectura de la tercera crítica kantiana (tal que parece poner al alcance de la experiencia estética, desde la inmediatez, lo que hay de más verdadero y trascendente) pronto se vive como caída. Además del propio Hoffmann, pensemos por ejemplo en Friedrich Hölderlin, cuyo platonismo herido recuerda de continuo la imposible vivencia de aquella realidad divina, infinitesimalmente distante (tan cerca, tan lejos)... pues *pese a todo* la podemos concebir. Así es el destino de Hiperión, condenado a estar familiarizado con el ámbito de lo trascendente sin poder participar plenamente de ello. Recuérdese asimismo la reformulación que en el siglo siguiente realizaría Albert Camus a propósito del castigo de Sísifo, un absurdo sintomático del clima de nihilismo y de la consiguiente imposibilidad de crear un fundamento suficiente. Kierkegaard viene a englobar ambos modelos en su «tragedia moderna», con la caída o la vivencia de la escisión que resquebraja la existencia,

siendo al mismo tiempo la obra más genuina, que prestaría soporte a la personalidad heroica.

El dispositivo literario le permite a Kierkegaard comunicar lo incomunicable de esa personalidad. En este sentido, Hoffmann representa un caso muy significativo para entender el papel de lo estético en Kierkegaard, y ello a pesar de no ser el único autor del siglo XIX que practica el tipo de juegos que colocan al lector del otro lado, junto a los personajes; lo interesante, en cualquier caso, es que señala un modo de relacionarse con el mundo a través de una inmediatez que solo es engañosa desde la inequívoca verdad que parece ofrecer al sujeto implicado, siendo verdadera —nada casualmente— por medio de dicho engaño.

12. Johannes

El *Diario de un seductor*, texto que cierra el volumen estético, el primero de *O lo uno o lo otro*, se compone de apuntes íntimos y cartas intercambiadas entre Johannes, el protagonista, y la seducida en cuestión, de nombre Cordelia en honor a la desdichada hija del rey Lear. Lo cierto es que la joven es, en la trama kierkegaardiana, víctima del antojo de esta modalidad nórdica del don Juan, que se emplea con las mejores máscaras de que dispone: una inquietante alternancia entre sensualidad e intelectualidad que la desorienta y atrapa. El prologuista del *Diario* reconoce que ella le escribió, en una ocasión, lo siguiente a propósito de Johannes: «A veces era tan espiritual, que me sentía aniquilada como mujer; en otros momentos tan bravío y apasionado, tan deseoso, que casi me estremecía ante él. A veces yo era una extraña para él, a veces se entregaba por completo; cuando lo abrazaba, en ocasiones todo cambiaba de repente y yo me encontraba abrazando una nube».[80] El aspecto esencialmente incomprensible del deseo (como sus desdoblamientos e inesperadas transformaciones) es resumido en esta cita de Cor-

80. OO1, pp. 316s.

delia, un pasaje de adorable ingenuidad en que el seductor queda retratado por su inextricable ambivalencia. Lacan destacó en diversas ocasiones la incertidumbre constitutiva del acto que vincula íntimamente a dos personas, dando a entender que tan pronto como interviene el deseo no es posible determinar en qué sentido uno posee, y qué es lo que se posee cuando uno mismo está implicado en *su* desear.

En el fondo, el que desea es poseído por el deseo, y así su relación con el otro no es sino una proyección, la cual, si bien lo necesita, al mismo tiempo lo trasciende de un modo absolutamente peculiar. Cordelia es víctima de un implacable movimiento oscilatorio, pero es que *su* (nunca del todo suyo) Johannes encarna, como don Giovanni, el principio de un movimiento inexorable y siempre por satisfacer. Procedente del *libretto* que Da Ponte confeccionó para la ópera mozartiana, la cita que rotula el comienzo del *Diario* representa una pista valiosa: *Sua passion predominante, é la giovin principiante*, deja inscrito con ironía Kierkegaard. Y es que el deseo se comprueba en la famosa aria del catálogo como esencialmente indiferenciado (*todas* son bienvenidas, se trata de hacer camino y seguir sumando), lo cual no impide que el interés principal del seductor recaiga justamente en el principio mismo, en la pureza de la principiante (que por ejemplo encarnaba la espiritual Elvira): la mujer menos diferenciada todavía por la experiencia amatoria, es decir, aquella para la cual todo está por descubrir. Esta apertura máxima de las posibilidades de goce se aviene de hecho con la absoluta indiferenciación del deseo de don Juan, que en la versión kierkegaardiana se halla centrado, siquiera por un lapso de tiempo, en la sufrida Cordelia.

Todavía en el prólogo del *Diario*, Kierkegaard hace decir a aquel que pasa por mero observador de las intrigas de Johannes:

> No puedo imaginarme nada más agobiante que una cabeza intrigante que pierde el hilo [...]. De nada sirve que su zorrera tenga muchas salidas, pues en el preciso instante en que su angustiada alma cree ver ya la penetrante luz del día, resulta que se trata de una entrada, y así, cual espantada bestia salvaje perseguida por la desesperación, busca

> sin cesar una salida y encuentra sin cesar una entrada para dirigirse de nuevo a sí mismo.

Perfectamente descrito queda el movimiento del esteta en su dialéctico, irresoluto desear. Una salida de sí que no fructifica sino que se hunde más en el propio terruño, pues de él se quiere salir deseando, evasiva imposible mediante semejante maniobra: la retroalimentación del deseo que se quiere libre, que parece prodigarse fuera de sí se pierde, se desorienta en el laberinto del propio desear en un movimiento centrípeto. La revolución reverbera hacia adentro, como un taladro que lastra al individuo que más ansía su libertad. En su capítulo de *Salidas de caverna* dedicado a Søren Kierkegaard, Hans Blumenberg ha empleado la metáfora de la zorrera como paradigma de una emancipación que no llega, según una coherencia perfectamente paradójica (fundamentada como se encuentra en un imposible: que el metafísico ideal de libre albedrío logre definir y delimitar al sujeto existente, anclado a una vivencia en esencia mutable). Zaratustra le espetará sin piedad a uno de sus seguidores: «Todavía no eres libre, todavía buscas la libertad. Tu búsqueda te ha vuelto insomne y te has desvelado demasiado».[81]

81. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978, p. 78. El exceso de celo en la posesión de lo deseado (hasta la identificación del deseo con la libertad personal) encierra al individuo en las mazmorras de su propia conciencia, por desarrollada que esta evidencie ser. El caso de Sade resultaba especialmente sintomático de la incomprensible y aún así lógica continuidad entre la racionalidad y la irracionalidad extremas, que por otra parte quedaron asombrosamente plasmadas en el conocido grabado de la serie de *Caprichos* (un melancólico ilustrado, dormido u ofuscado por su melancolía, sobre el cual revolotean nefandas criaturas) que Goya rubricó con el lema «El sueño de la razón produce monstruos». La ambivalencia es sensacional, y aunque poco novedosa, no está de más recordar la confluencia de significados: no es solo que la dejación de la facultad racional, el *sueño de la razón*, despierta o da pábulo a las posibilidades siniestras, sino que la ensoñación y la creencia en una facultad racional de absoluta eficacia siembra el terreno para una realidad inversa, a saber, la proliferación mistagógica de figuras desconcertantes e incomprensibles.

Pero volviendo al caso de Johannes, el personaje de Kierkegaard no es solo *el seductor*, en un sentido meramente sensual. Su condición de esteta lo lleva a elaborar juegos literarios de mayor profundidad, a desplegar una poética como herramienta para el ejercicio de un seducir en apariencia autónomo pero dirigido siempre al prójimo, del que requiere. Cuadratura imposible del círculo, según la retroalimentación estéril que lo lleva a reflexionar acerca de la inmediatez y mediar en la búsqueda de una espontaneidad pura y aún así gozosamente sentida. Se produce entonces un desdoblamiento, la separación de sí que le proporciona una apariencia de libertad, encaminado como se cree hacia la salida. La poesía es para el esteta una ficción que torna la realidad en ocasión propicia para el goce, para la vivencia de una plenitud que no es habitualmente vivida. «Lo poético era ese plus que él aportaba. Este plus era la poeticidad de la que él gozaba en la situación poética de la realidad, lo que retomaba bajo la forma de reflexión poética. Era el segundo goce y el goce era aquello para lo que su vida estaba hecha. En el primer caso gozaba personalmente de lo estético, en el segundo caso gozaba estéticamente de su personalidad».[82]

En cuanto elevación al cuadrado del placer, lo poético de semejante personalidad siembra el terreno de una sobreabundancia de goce, sin que a priori este vínculo parezca censurable. Pero lo cierto es que, de acuerdo con el planteamiento de Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, la seudovivencia de la eternidad en el instante y la consideración de lo real según las categorías del placer o displacer, tildadas de pueriles, abocan al individuo a una vorágine de incertidumbre (una vivencia angustiada ante lo que en principio, muy al contrario, solo había de aportar bienestar). No solo en su tratamiento de madurez, predominantemente religioso, aboga Kierkegaard por una alternativa a la inmediatez de la sensualidad. Haciendo uso de recursos estéticos que bien podrían contribuir a promoverla —allí se fragua una fantástica ambigüedad, como veremos— a través del desdoblamiento de la metaficción (la ficción dentro de la ficción,

82. OO1, p. 313.

con la consiguiente invitación del lector a participar de esa extraña realidad), en *La repetición* nuestro autor de autores se emplea en potenciar una disrupción absolutamente reveladora.

13. La ficción que se repite

Si algo pone de manifiesto Kierkegaard en la fantasiosa y no obstante rotunda obra que publicó en 1843 bajo el título *La repetición* es la profunda ambigüedad de los juegos poéticos en su relación con la experiencia amatoria, que el seudónimo en cuestión —el no menos redundante Constantin Constantius— comprende de la mano del concepto central, y que según plantea inicialmente es la verdadera clave del compromiso de toda existencia seria, alejada de las distracciones juveniles y el patetismo languideciente del recuerdo: «El que elige la repetición, ese vive de veras. No anda, como los niños, a la caza de mariposas. Ni tampoco, poniéndose de puntillas, se queda extasiado en la contemplación de las maravillas del mundo, porque las conoce de sobras. Ni se está sentado, como una vieja, junto a la rueca en que se tejen los recuerdos».[83] La repetición es una vivencia novedosa de lo vivido, aquello que deviene y se prodiga hacia adelante. Por supuesto el seudónimo kierkegaardiano asume la problematicidad de esta dialéctica e invita a cualquier pensador sistemático a sacar provecho de algunos de sus aforismos, una dialéctica que no duda en calificar de «fácil y sencilla».[84] Constantin Constantius abunda irónicamente en lo parabólico de su proceder, convencido de no poder ser atrapado en las redes de la filosofía por su equívoco lenguaje, y se reconoce tan solo bajo la mágica ascendencia de Johan Georg Hamann, *rara avis* del panorama intelectual de la modernidad. La repetición, siendo siempre lo mismo, es siempre *otra cosa*, un devenir tan real como irreferible en su imposible estatismo. Se entiende, considerando ahora el pensamiento antiguo, la preferencia

83. R, p. 132.
84. R, p. 161.

de Kierkegaard por Heráclito, «el oscuro», evidente también en *Temor y temblor* (donde, en efecto, lo llama *Den dunkle Heraklit*).[85]

Dado que lo que se trata en *La repetición* es algo difícil de definir en esencia, a pesar de su obviedad, el autor opta por la objetivación fehaciente y vacía del subtítulo: *Un ensayo de psicología experimental*. Pues Constantin no solo es ficticio en cuanto criatura kierkegaardiana, formando parte de una trama que evoluciona, divaga y por momento se contradice (es decir que *deviene* en su propio existir), sino que el joven con el que dice intercambiar cartas y opiniones también se revelará, al final, como un producto de su mente, tan artificioso y necesario como la Olimpia de Hoffmann. La cuestión es: ¿podría acaso no serlo? Desde esa ficción elevada al cuadrado se traba la seriedad, la *realidad* del juego literario que estéticamente promueve la participación y el compromiso del lector, con la consiguiente transmutación en actor a imagen y semejanza de los implicados en la trama. En la misma dirección que reconocerá el Kierkegaard autógrafo (a propósito de la función mayéutica de sus escritos), Constantin, la criatura creadora de aquella otra ficción, asume que el espectador, si bien en apariencia externo a ella, tiene que «tomar parte activa e interesarse en cuanto individuo particular, no como miembro del público o de la sociedad a la que pertenece».[86] El posicionamiento es requerido en el lugar que menos parece necesitarlo:

> Porque la ingenuidad de la farsa es, a pesar de las apariencias, tan ilusoria que al entendido y culto le resulta imposible comportarse ingenuamente y tiene que hacerse violencia para incorporarse al espectáculo. Pero este esfuerzo de participación activa y personalísima constituye para él, en gran parte, una diversión estupenda, algo así como un fruto prohibido que se atreve a degustar a escondidas, sin preocuparse para nada de lo que dirán los vecinos.[87]

85. TT, p. 105.
86. R, p. 182.
87. *Ibíd.*

La verdad de la apariencia radica, como se ha mostrado, en la asunción de que aparentemente no puede ser verdadera. La inadecuación entre lo que se percibe o se siente y lo que efectivamente es resulta en sí misma reveladora de una verdad que no comulga con esencialismos de ningún tipo, situando más bien al individuo en el centro de una realidad desentificada, que cobra sentido a través del devenir existencial del implicado en primera persona. La comparación con el *fruto prohibido* no deja de ser interesante, en la medida en que recuerda el acto de emancipación del ser humano en pro de un conocimiento propio, de una delectación tan personal que al mismo tiempo lo condena. También el modelo subjetivo que reivindica Kierkegaard parece por momentos abocado a un conocimiento demasiado privado, intransferible prácticamente en lo que tiene de más esencial. Porque en el fondo no hay fondo ni esencia que comunicar interpersonalmente, solo existencias, existentes que por lo general se relacionan estéticamente, mediante una recreación consoladora que poco tiene de espiritual. La condena, el descubrimiento del pecado, es, como se sabe, también el descubrimiento de la sensualidad, que dialécticamente se vincula con una posesión ilegítima. Ante la incomprensión, ante la falla en el origen, existe la tentación de buscar una reparación de índole estética.

El seudónimo de *La repetición* constata que son pocos —escasísimos— los que, como Job, asumen impertérritos la *pasión de la libertad*.[88] Lo inescrutable de los designios divinos es aceptado por el personaje veterotestamentario sin aspavientos ni rebeldías, sin hacer de su caso un pretexto para el enfrentamiento con Dios, como si en efecto se tratara de un de tú a tú. Al no suceder esto, Kierkegaard entiende precisamente que Job «tampoco tiene nada en común con los individuos de tipo demoníaco».[89] El paradigma de don Juan —de un modo especial, el *Dom Juan* de Molière, cuya afrenta dirige abiertamente al Cielo— es el más explícito, y del que más se distancia. Más allá, en cualquier caso, de las particularidades de las

88. R, p. 255.
89. R, p. 256.

diversas rebeldías ante el mal infligido de un modo en apariencia injusto, lo que resulta obvio es que la experiencia de la inmediatez o potenciación de la sensualidad representa un parche sintomático, que como tal permite evidenciar lo inconmensurable de la herida y su justificación como repetición pecaminosa de la separación de Dios, en perfecta actualización de la caída adánica. Herida metafórica y real, la que Kierkegaard trata en *La enfermedad mortal*, que busca ser subsanada según diferentes modalidades y proporciones de goce y desesperación. Herida cuya cicatriz se entreteje dialécticamente con pasión y sufrimiento, los términos que confluyen taumatúrgicamente en la versión espiritual del *pathos*.

En términos comparables a los de la recreación de Johannes se pronuncia el narrador de *La repetición* a propósito de la pasión que crece sin medida en el seno de su joven e igualmente ficticio interlocutor: «La muchacha no era en realidad su amada, sino simplemente la ocasión que despertó en él la vena de la actividad creadora y lo convirtió en un poeta».[90] Este poeta, inevitablemente abocado a la melancolía según Constantin, se centra, a diferencia del seductor Johannes —al menos por el momento, en el marco de la ficción referida—, en una sola mujer: aquella a la que nunca ha poseído, y a la que, deseándola desde la idea del puro deseo, nunca podrá poseer. «Ella lo había sido todo para él, porque lo había transformado en poeta. Pero con esto también había firmado la sentencia de la pena de muerte para el pobre muchacho».[91] El anhelo imposible de satisfacer y la creación literaria se retroalimentan sin solución de continuidad, en un círculo que parece actualizar algunas de las condenas infligidas por los dioses en la mitología griega a aquellos que se exceden, que pecan de *hybris* como Prometeo, Tántalo o el anteriormente referido Sísifo.

90. R, p. 141.
91. R, p. 142.

14. Amores imposibles

En su pasión reparadora, el amor idealmente experimentado gracias al medio poético dificulta la posesión efectiva (por no hablar del goce erótico que, en caso de darse, rebajaría sobremanera las expectativas acerca de una vivencia duradera de esa perfección ideada). Ante una decepción que no puede no llegar, y parapetado tras la máscara, Kierkegaard pone en boca de su criatura seudónima la legítima posibilidad de romper un compromiso fingiendo una actitud insoportable para la otra persona —una actitud rayana con lo insultante—, de modo de desprenderse así del lastre de esa unión imposiblemente satisfactoria. En la línea de lo antes apuntado, Constantin Constantius compara el amor de su joven protagonista con la condena de Prometeo. «Mordía la cadena que lo tenía atado y cuanto más espumajeaba su pasión, tanto más dichoso era su canto, más tierno su discurso y más apretada la cadena».[92] Por supuesto el seudónimo le invita a romper, a liberarse de esa penitencia gozada; o lo que es lo mismo, del anhelo de un goce que, no pudiendo colmarse, ata y maltrata, creando al mismo tiempo una adicción a la mera posibilidad de que aquella ficción en efecto se realizase. En un contexto moderno, con la subjetividad aparentemente emancipada de ligaduras espirituales, la condena se sirve en reluciente y sombría bandeja de plata como melancolía: intermitente muerte en vida que se prolonga a través de la celebración estéril pero consoladora de lo que Constantin denomina *amor-recuerdo*. Un tipo de amor cuya gran ventaja es que «comienza con una pérdida, por eso está tan seguro, pues ya desde el principio no tiene nada que perder».[93] Se trata de la vivencia interna de una trascendencia resquebrajada a priori por su propia inconmensurabilidad, una existencia que abre todas las posibilidades al tiempo que niega laberínticamente una resolución para el existente.

El enamorado es el principal cómplice de lo imposible —el deseo ideado— y teme comunicar dicha imposibilidad a la que habría de

92. R, p. 148.
93. R, p. 139.

fomentar la plenitud. Teme «explicarle a la joven en qué consistía el equívoco, diciéndole sencillamente que ella no era para él más que la figura o la forma sensible de otra cosa que él mismo andaba buscando con todas las fuerzas de su alma y de su pensamiento, otra cosa que al principio había creído encontrar encarnada en ella».[94] Haciendo gala de una fina psicología, quién sabe si decantada por su propia experiencia, Kierkegaard se plantea en *La repetición* el hecho de que cuando una relación amorosa «llega a un punto muerto, la peor ofensa sea la delicadeza».[95] Se trata de evitar alargar un vínculo devenido ficticio exagerando un desprecio a su vez ficticio, con el único fin de volver a una realidad más acorde al propio deseo. Precisa, extremando la argumentación, que «el que tiene idea de lo erótico y, por otra parte, no es un cobarde, sabe muy bien que ser indelicado es el único medio que le queda de respetar a la muchacha de la que se separa».[96] Aunque paradójica, condicionada en su desazón por un resquicio de amor, la esencia de esta relación interpersonal que termina (el deseo que se extravía o cambia de rumbo al haberse reconocido como esencialmente incompleto frente a quien todavía confía en él) se asemeja a la cínica verdad que Freud deja entrever mediante un chiste muy celebrado en su época, en el que un marido le confiesa lo siguiente a su mujer: «Cuando uno de nosotros dos muera, yo me iré a vivir a París».[97]

Entrando en la cuestión biográfica —espinosísima cuestión, que no sería honesto esquivar en este punto bajo el pretexto de su complejidad, y menos aún bajo el falaz pretexto de no estar conectada con la obra—, lo cierto es que Kierkegaard no dudó en alegar la desigualdad espiritual como causa de la ruptura de su propio compromiso matrimonial. Una desigualdad que, de tomarse al pie de la letra como determinante, puede leerse tanto en su vertiente positiva como en la negativa, desde la consideración —perfectamente auto-

94. R, p. 148.
95. R, p. 149.
96. *Ibíd.*
97. S. Freud, *Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, *op. cit.*, p. 2116.

consciente en Kierkegaard— de una melancolía enfermiza y constitutiva, ambiguamente relacionada con una espiritualidad nunca del todo realizada: «Hay cosas que no puedo decirle. La intervención de lo divino en el matrimonio es mi ruina», deja escrito Kierkegaard en su diario de 1843, tras lo cual puntualiza que la joven comprometida no es sino una «existencia condenada a la desgracia» puesto que él baila «sobre un volcán» y mientras dure la relación debe hacer que también ella baile.[98] Consumada la decisión del rechazo, escribe: «¡Oh Dios! Era ciertamente mi único deseo, y aún así tuve que repudiarlo», de no haberlo hecho —se plantea— «hubiera tenido que explicarle, hubiera tenido que iniciarla en una serie de cosas horribles, la relación con mi padre, su melancolía, la noche eterna que reina, mis dispersiones, mis deseos y excesos, [...] que quizá no sean un ultraje tan grave a los ojos de Dios, pues fue la angustia que me hizo descarriar, una vez que sospeché o supe que el hombre que había admirado por su energía y fuerza, cojeaba...».[99]

Si la actualización angustiante de la melancolía es la causa de la irresolución del compromiso ético con Regina Olsen, a su vez ello se debe a una causa que nada tiene de espiritual, en sí misma, pero que por su inevitable rechazo reverbera (¿melancólicamente?) a través de una represión espiritualizada. La inmediatez negada en aras del espíritu potencia una pasión que es ora vivida desenfrenadamente, ora como indecible sufrimiento, como el *pathos* sacrificial que el cristiano satisface ante la realidad insufrible de la cruz y que en Kierkegaard es vinculada al padre, como instancia represora/sanadora. Recuérdese que ya en *O lo uno o lo otro* había ensayado, a partir del seudónimo esteta, una hipótesis tan a priori descabellada como comprensible desde una perspectiva intrínsecamente luterana. «En el mundo cristiano, lo sensual debió enfervorizarse en su impaciente apasionamiento».[100] Sin duda, el rechazo de la carne implica inmediatamente la tematización de la cuestión: antes menor en relevancia,

98. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 185.
99. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, pp. 178s.
100. OOI, p. 117.

ya lugar de la herida del pecado y de la salvación, posible cura espiritual en Kierkegaard desde una dejación que la incorpora, devenida la asunción autoculpable. Especialmente *no* puede desecharse sin más la dimensión erótica —o si se quiere física— en el caso de un existir, el kierkegaardiano, vivido sin un sustento suficientemente fiable; esto es, encarnado en un cuerpo sufriente, afectado por un desequilibrio para con lo anímico que a su vez —rezumando luteranismo— representa una fuente de espiritualidad. En efecto, esa penosa insuficiencia, planteada por Kierkegaard como «espina en la carne» *(Pælen i Kjødet)*,[101] según la expresión que san Pablo emplea en la segunda Carta a los corintios, es al mismo tiempo germen de fortaleza. Una fortaleza que blinda al individuo contra las agresiones o incitaciones externas, por bienintencionadas que sean.

La mala salud de Kierkegaard, inaugurada en su niñez con una aparatosa caída, que marcaría de por vida su porte y sus andares, para satisfacción de algún que otro caricaturista de la ciudad —una caída inevitablemente asimilada a una gestión del deseo bajo el estigma del pecado y así a través de la vivencia de la culpabilidad en el seno de una educación autoritaria y dogmática en lo espiritual—, hubo de dificultar sobremanera el posterior encuentro con la que había de ser su mujer, Regina. Kierkegaard confesará al final de su vida haberla querido siempre, pero es evidente que con un amor tan puro e incorruptible como ideado y hasta imposible, si no ficticio, como lo es, por ejemplo, el del poeta de *La repetición*. No en vano en nuestros días hay quien baraja la posibilidad de que Regina no fuera sino una ficción construida por el propio Kierkegaard sin plena conciencia del artificio pero como para tener bajo control un ámbito, el del deseo, en esencia incontrolable. El amor por Regina, auténtica *autoficción*, encubriría, como el resto de las ficciones, una verdad profunda y reveladora.

Tomado como motivo de una sensualidad irrealizable, la recreación de ese amor imposible (tanto en obras publicadas como en su diario personal) supone ya un grado de realización que protege al autor contra los efectos más difíciles de prever y asumir, al tiempo

101. *Journalerne* NB11-NB14: SKS, vol. 22, p. 196.

que lo ubica más allá de la propia experiencia estética, enfrentado en soledad a la absoluta otredad de la trascendencia. La depurada espiritualidad hacia la que tiende Kierkegaard al final de su vida, con el rastro de sufrimiento letalmente incorporado (plasmado como enfrentamiento con sus contemporáneos, a quienes descalifica en los diarios, y como denuncia de los estamentos oficiales encargados de asegurar la espiritualidad de aquellos, que critica a través de su publicación periódica *El instante*), no impide que salgan a la luz extraños resquicios de pasión irrealizada. Entre la melancolía y el estado de ánimo más bien gris que reflejan tantas y tantas entradas del diario de Kierkegaard cualquier analista encontrará joyas, que relucen ciertamente con un fulgor insospechado. Como por ejemplo el pasaje en que el implicado comete un delicioso *lapsus linguae* al hablar «Sobre ella» —así titula Kierkegaard la entrada— en 1851, y referir los no tan casuales encuentros en ciertos lugares de la ciudad: «Doy mis habituales paseos alrededor de las murallas. Ella también va a pasear allí ahora. Viene con Cordelia o sola».[102] La hermana de Regina, quien la acompañaba en ocasiones, se llamaba en realidad Cornelia.

15. La verdad embriagada

¿Es casualidad que Søren Kierkegaard haga en *La repetición* una serie de afirmaciones perfectamente aplicables a su propia relación, interrumpida como aquella y abocada a una incomprensión que de forma parabólica plasmará en *Temor y temblor*, haciendo ya una clara apuesta por la dimensión personal y no obstante incomprensible de la fe? Sobreabundando en la cuestión, el desplazamiento o la disrupción de una inmediatez sentida como sensualidad o sentimiento (el desatino de las posibilidades estéticas y concretamente de sus manifestaciones amatorias) es releído en el primer texto de las *Etapas en el camino de la vida*, de 1845. En cuanto recreación explícita del *Banquete* platónico se propone discurrir acerca de una

102. *Journalerne* NB21-NB25: SKS, vol. 24, p. 179.

forma de trascendencia, la del amor, anclada en una vivencia a priori poco o nada espiritual: *in vino veritas* refiere esa realidad esquiva y deformada, esa verdad carnavalesca, etílicamente inspirada, que viene a dar respuesta y cubrir las necesidades de un individuo que no se contenta, paradójicamente, con el mero vivir inmanente. El goce es lo que se busca en cuanto promesa de un anhelo que siempre trasciende, que ofrece una participación absoluta a modo de reparación de la finitud; pero precisamente en su vuelo intermitente acaba demostrando la insuficiencia misma por la que es requerido; la grieta que quiere ser inmediatamente sellada se abre camino en profundidad, de manera subrepticia.

Para algunos pensadores del XIX contrarios a los privilegios de la razón especulativa, el parabólico medio de la poesía, aunque estético —y así explícita o conscientemente errado—, supone sin embargo una forma de adentrarse en lo ignoto con mayor fiabilidad. Es conocido el desdoblamiento nietzscheano en su poeta-profeta Zaratustra. Desde una posición distante, pero bajo el mismo malestar epocal, Kierkegaard había expuesto en la parte final de *La repetición*, una vez confirmado el engaño del engaño —la ficción dentro de la ficción—, la posibilidad de una comprensión de lo espiritual basada en la experiencia del individuo que, como el joven poeta, se ubica en el lugar de la *excepción;* esto es, posicionado en una apasionada, paradójica dialéctica, no tan distinta a la del Abrahán de *Temor y temblor*, que lo enfrenta a aquella generalidad que al mismo tiempo comprende desde un ensimismamiento absoluto.[103] «El joven conserva esta emoción religiosa como un secreto inexplicable, el cual sin embargo le ayuda a explicar poéticamente la realidad».[104] Por su elasticidad dialéctica —explica el narrador— ese poeta logra trascender el mero afecto que lo mueve: «Cuando esta actividad creadora alcanza el punto más alto, entonces parece que el joven es llevado en volandas, transportado por un inefable elemento religioso».[105]

103. R, pp. 280s.
104. R, p. 283.
105. R, p. 284.

Kierkegaard potencia, en este texto sumamente estético y de temática estética, una comprensión irónica que va más allá de todo ello. Una comprensión inspirada —casi podría decirse que embriagada— que a su vez lo torna inmune contra el reduccionismo de la verdad propiamente filosófica, aséptica e impersonal. De ahí que *in vino veritas*, lema que da título a una de sus ficciones, funcione como *leitmotiv* de la aproximación estética a una verdad para la cual queda atrás la experiencia, primero, y por supuesto también la reflexión racional. Como no podía ser de otro modo, Constantin Constantius, autor ficticio y a su vez creador de una ficción dentro de la ficción en *La repetición*, es uno de los invitados al banquete con que Kierkegaard inicia sus *Etapas en el camino de la vida*. Otros *célebres* participantes son Johannes el seductor y Víctor Eremita, a su vez criaturas kierkegaardianas con acreditada capacidad para la creación y para el deleite sensorial, como no se tarda en contrastar: «La orquesta empezó a interpretar el baile del *Don Juan*, y los invitados, con el rostro esclarecido y como en señal de respeto a un Espíritu invisible que los envolviera y traspasara el alma hasta la médula, permanecieron inmóviles un minuto de silencio, asombrados por el entusiasmo de su música favorita, que los despertaba y en cierto modo los resucitaba, como tantas otras veces».[106]

La propiedad taumatúrgica de la música es exacerbada en el festín, y el poder del *Don Giovanni*, manifiesto en algunos de los convidados, que se reconocen deudores de aquella su celebración (por ejemplo, cuando don Giovanni profiere, al final del primer acto, la cínica exclamación *Viva la libertà!*, vitoreada a su vez por los presentes en el banquete kierkegaardiano), y que participan al mismo tiempo de un llamativo —por no decir bochornoso— desprecio de la mujer en los sus subsiguientes discursos. Constantin Constantius y Víctor Eremita son los más vehementes al respecto, mientras que el modisto cree reconocer a través de su profesión la esencia de la sensualidad femenina. No solo es la moda aquello que permite, desde la mostración de lo que se oculta y la ocultación de

106. VV, p. 34.

lo que se muestra, que «la mujer en el ardor de sus deseos arroje todos sus velos y encubrimientos» sino que, «en realidad, es un comercio clandestino de la indecencia autorizada como decencia».[107] En otras palabras, el revestimiento de una intimidad que reverbera explícitamente. Una desnudez que *contra la apariencia* —o, más bien, *gracias a ella*— puede ser ofrecida en público sin escándalo, de modo de decantar la esencia del erotismo: mostración-ocultación que invita al espectador a participar dialécticamente e ir un poco más allá de la sugerente inmediatez con que todo comienza. En lo que el modisto denomina su *laboratorio* tiene lugar la experimentación con esa dialéctica, gestionada de acuerdo con el deseo femenino. No es ociosa la comparación que establece este personaje entre el lugar de la perdición en que la sensualidad masculina se explaya, el «Monte de Venus», y su tienda de modas, «tan irresistible para ellas como puede ser el *Venusberg* para los hombres».[108]

El modisto afirma poseer, por su profesión, un entendimiento de la mujer que difícilmente otro hombre alcanza, tanto más en la medida en que la reflexión de la mujer es de una profundidad sin fondo, que acostumbra a ser despreciada por su carácter inescrutable pero que brillaría a la luz de su pasión por la moda. De ahí que, haciendo gala de una psicología que parece anticipar las investigaciones de Freud y Lacan, Kierkegaard advierta: «Feliz, por tanto, el hombre que no se lía con mujer alguna, pues no le pertenecerá nunca, aun en el caso de que le fuera muy fiel y no le engañara con otro».[109] La tematización de la realidad femenina como recóndita y así ingobernable, una tematización creciente de forma paulatina desde mediados del XIX, seguramente se deba al contraste respecto a su consideración de mero objeto, hasta entonces habitual. Pero más allá de esta lamentable genealogía, hay una realidad humana que no distingue de sexos ni géneros, relativa al carácter único e inconmensurable de cada individuo y de su lícito e indiscernible

107. VV, p. 93.
108. *Ibíd.*
109. VV, pp. 97s.

desear. Recuérdese que ya Sade había planteado, en la *iluminada* arenga que incluye *La filosofía en el tocador*, la intrínseca libertad de todo ser humano, y por tanto la imposible posesión en exclusiva de uno por el otro (el problema es que junto al respeto del deseo de cada cual se exigía indiscriminadamente la propia satisfacción, instaurada como un deber que se había de cumplir sí o sí, por encima de cualquier circunstancia u oposición). Volviendo al texto de Kierkegaard, la escenificación del deseo femenino a través de la moda parece ciertamente simplista, pero permite al personaje que la formula establecer una aporía fascinante; a saber, el carácter imposeíble de quien con mayor o menor indolencia o interés anima muy tangiblemente, sin embargo, el deseo del otro.

La última alocución del banquete a propósito del amor y de la mujer, concedida ni más ni menos que a Johannes, no solo destaca por el tono celebrativo sino que, a diferencia de las anteriores, rehúsa prejuzgar o simplificar la naturaleza femenina, que considera al menos igual o superior a la masculina, siendo mucho más compleja y enigmática, pues «no se deja agotar en una fórmula».[110] De hecho, deja de lado toda teoría —por ajustada que pueda ser o parecerlo— para centrarse solo en la facticidad de su propia experiencia, es decir, en su actividad como privilegiado seductor: «La mujer me place tal y como ella es de hecho, sin quitarle ni ponerle absolutamente nada».[111] Esta globalidad del afecto erótico, sin duda comprendida por Kierkegaard bajo la ascendencia del *Don Giovanni*, se asocia, por su alcance universal, a la del deber en un sentido más sadiano que propiamente kantiano —a pesar de los ecos de la terminología del filósofo de Königsberg—: «Cuando uno tiene veinte años y no comprende que el imperativo categórico es: ¡goza!, es porque el pobrecillo es un imbécil de tomo y lomo».[112] El gozar es entendido por Johannes como obligatorio en un sentido inequívoco y universal, si bien especialmente urgente a una determinada edad y

110. vv, p. 109.
111. vv, p. 102.
112. *Ibíd.*

por todo aquel que disponga de un mínimo discernimiento. Como en la literatura sadiana, se fomenta la identificación del imperativo del deseo con la praxis moral racionalmente concebible a priori; el aspecto categórico del mandato, comprensible y así válido «para todo ser racional», como diría Kant, rehuyendo esencialismos antropológicos y reparando solo en la facultad de pensar. Desde la perspectiva de Sade, el instinto, lo más inmediato y prerracional, es elevado a los altares de una supraconciencia que concierne a todos los seres racionales. Una pirueta que establece lo que hay de más condicionado y condicionante como pauta para una liberación purificadora. La espumosa y dorada celebración multiplica las posibilidades de goce, son miríadas en un universo de espejos que no cesan de reflejar la inmediatez, aquello que está aquí, y ahí... siempre en otro lugar.

16. La finalidad estética

La aprehensión estética de la existencia es la forma más inmediata y equívoca, el espejismo que falsea una realidad trascendente al ofrecer la seudoposesión de la eternidad a través del instante, inevitablemente fugaz. Kierkegaard considera que ese engaño, no obstante, puede ser aprovechado con fines educacionales a través de un dispositivo literario, revelador y taumatúrgico asimismo para el propio autor. La propuesta mayéutica, la estrategia de los seudónimos, representa en Kierkegaard una invitación para, desde el reconocimiento de la tensión dialéctica, saltar más allá de la inmediatez y más allá también de la mediación meramente intelectual: elevarse por encima de lo general —explica parabólicamente en *Temor y temblor*— para posicionarse en una relación personal con la trascendencia. El peculiarísimo afecto del sujeto es conservado como un padecimiento taumatúrgico frente a una realidad completamente otra —*ganz anderes*, para emplear la célebre expresión de Karl Barth— que de acuerdo con la teología luterana no se deja poseer sensualmente ni comprender racionalmente.

El empleo de ficciones poéticas por Søren Kierkegaard, achacadas a autores seudónimos, previene contra toda apropiación de sentido, insiriendo la diferencia y la contradicción como pautas para una reflexión crítica, encaminada a la formación de la personalidad. El dispositivo literario posibilita en sus muchos desvaríos que el lector tome conciencia de su inconsciencia, se deje llevar gustosa o intranquilamente por la senda que, en cuanto intérprete, él mismo discurre con su lectura. Los honorarios mayéuticos que, pensando en Sócrates, reclama Kierkegaard para sí mismo inciden en el aspecto formador de lo que denomina póstumamente «producción estética», construida a su vez mediante la confluencia de discursos (estético, ético, religioso) perfectamente enfrentados entre sí y en cierto modo conmensurables, no del todo excluyentes. La tensión dialéctica y la connivencia de los goznes que habrían de separar con afilados batientes los famosos estadios aseguran la veracidad de la ficción, el sorprendente aprendizaje en el baile de máscaras.

La explotación intensiva del espacio que la ficción habilita, tan estudiado en nuestro tiempo por autores como Paul Ricœur (*Temps et récit*, *Soi-même comme un autre* o *La métaphore vive*), pone en marcha el engranaje de una realidad inconfesa y nuclear, a saber, la que concierne a todo cuanto, no pudiendo ser dicho y comprendido directamente, resulta sin embargo vital para la realización de la persona. Kierkegaard no es precisamente una excepción en este sentido. «¿Cómo es que mi alma extrae un reposo tan fortificante de la lectura de cuentos?», se pregunta, para a continuación darse la respuesta: «Allí cesan todas las preocupaciones y finitudes terrestres, la felicidad y hasta la tristeza son infinitas».[113] La función reparadora de la ficción es explicitada en diversos pasajes de su obra, que se complementan sintomáticamente —como se ha visto— a través de tantos otros proyectos de novelas por realizar, en que elaboraría problemáticas profundas de su propia persona, sublimándolas a través del formato literario. «Podría quizá reproducir la tragedia de mi infancia, la espantosa llave de la vida religiosa que me deslizaba

113. *Journalerne* AA-DD: SKS, vol. 17, p. 251.

sospechas horribles, que mi imaginación amartillaba: lo escandaloso de mi religión. Esto tendría lugar en un relato titulado *La enigmática familia*».[114] Por supuesto, no es solo su drama familiar lo que daría contenido a semejantes recreaciones. Otro de los proyectos ideados concierne a su pasión musical, consciente, como siempre lo fue, del papel de la música: «Me gustaría escribir una novela que de algún modo comenzara con una naturaleza muerta, hasta que la música del *Don Juan* de repente lo iluminara todo con una luz distinta».[115]

Así, el discurso estético bien puede tomarse como relegado, al final de su vida, a un plano cualitativamente distinto, negativamente connotado en comparación con el énfasis —casi patológico, por cierto— puesto en la defensa y promoción de la auténtica religiosidad; pero lo cierto es que la visión retrospectiva de Kierkegaard, lejos de ser objetiva, se aprovecha de la distancia para reescribir lo que desde su concreta subjetividad considera, ya a posteriori, más adecuado. En este sentido, otro apunte extraído de sus diarios advierte la presencia de intereses varios en su juventud, no forzosamente alineados con el discurso de la estricta religiosidad: «Se me ocurre que, si algún día llego a ser un cristiano serio, tendré sobre todo vergüenza de haber llegado a ello después de haber querido probar todo lo otro antes».[116] Contra la versión que preferirá difundir de sí mismo en su etapa de madurez, haciendo hincapié en la profunda espiritualidad de su producción, merece la pena referir un momento de notoria autotransparencia (especialmente interesante al darse al final de su vida, en *Sobre mi actividad como autor*, de 1851, obra precursora de la póstuma publicación de *Mi punto de vista sobre mi actividad como autor*): «Así es como comprendo el todo *ahora;* desde el comienzo yo no pude prever lo que también *ha sido mi propio desarrollo*».[117] La constatación de la «ambigüedad o duplicidad» de su producción en *Mi punto de vista*[118] anhela despejar toda ambigüedad,

114. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 188.
115. *Journalerne* EE-KK: SKS, vol. 18, p. 100.
116. *Journalerne* AA-DD: SKS, vol. 17, p. 250.
117. SFV, p. 69.
118. SFV, p. 85.

pero es sabido —le sucede al propio don Giovanni, como vimos, o al bufón que avisa del incendio desde el escenario, en el aforismo del propio Kierkegaard— que la confesión del mentiroso no deja de resultar poco creíble. Slavoj Žižek ha precisado en nuestro tiempo (sin tener presente a nuestro autor, pero sí pensando en la verdad *desde* la anamorfosis) que la «revelación del secreto que está *debajo* de una máscara deja intacto el poder de fascinación ejercido por la *máscara en sí*».[119] Kierkegaard resta condenado a la incomprensión hasta en su momento confesional, con la emisión de una *comunicación directa* dirigida —de acuerdo con el subtítulo— a una posteridad que todavía hoy trata de descifrar unos escritos que difícilmente se pliegan a una interpretación unívoca, siendo quizá la perplejidad consecuente la actitud más apropiada.

En su doloroso aislamiento, el sujeto kierkegaardiano parece gozar de una buena salud espiritual, esperando que su movimiento, el de la fe, resulte finalmente sanador. Quizá no lo es en el acto, pero sí al menos como promesa, como expectativa que temporalmente (en el tiempo) ofrece cierto consuelo, a la espera de la eternidad. No obstante, por religiosa que se antoje su concepción del «individuo» *(Enkelte)*, es desde el medio poético, tan a menudo despreciado por Kierkegaard (quien, a lo Zaratustra, se lamenta *avant la lettre* de tener que ser poeta, todavía), como se articula en su problematicidad. Incluso la producción religiosa que firma con su nombre se desarrolla mediante un discurso por momentos estetizante, compuesto para hacer partícipe al individuo de una realidad —eso sí— directamente comunicada. Como se dijo al inicio, por tanto, al abordar lo estético en Kierkegaard nos encontramos con el triple problema (reducido a una misma realidad, solo que compleja, por no decir ambigua): en primer lugar, en los textos abiertamente estéticos se halla también, desde la máscara y la torsión conceptual, involucrado el propio Kierkegaard; segundo, las cuestiones típicamente incluidas en el ámbito de la Estética contribuyen, aun desde la distancia y abundando en la tensión dialéctica, en la formación de una subjetividad irreductible;

119. S. Žižek, *Mirando al sesgo*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 143.

y, finalmente, lo estético no es solo el discurso aplicado al arte o que permite relatar la vivencia sensual, sino que en última instancia impregna incluso la concepción más elevada y directa de una verdad que precisamente por ser trascendente escapa a todo discurso.

Resumiendo, hay en Kierkegaard unos escritos declaradamente *estéticos* y una apuesta personal por lo religioso, formulada por contraposición sobre todo en la época de madurez. Pero la vida del existente, espiritual cuanto pueda ser, se alimenta de la desazón de una imposibilidad de ser completo, vivida como desarraigo y narrada estéticamente tanto en los textos de comunicación directa como en los de comunicación indirecta (y por supuesto en los diarios, que participan enigmáticamente de ambos registros). La melancolía, así como la angustia y la desesperación son afectos que en Kierkegaard revelan una dimensión *otra*, ciertamente espiritual, pero que concierne al individuo en su existir más sensible. Como lugar de la no-verdad este modo de ser dialoga interminablemente con su opuesto, que desde la perspectiva de la religiosidad luterana nunca acaba de darse en el individuo, constantemente a la espera, evaluador de sus propios actos en una espiral inacabable de pasión y sufrimiento (el tan a menudo reivindicado *pathos*). Kierkegaard recuerda que tampoco Lutero pudo nunca concentrarse en su oración, que siempre se interpuso algún pensamiento, alguna distracción. La duda, como la tentación, es lo que hace más fuerte una fe que es asumida apasionadamente, como *paradoja absoluta*. «A menudo me he preguntado, cuando doy gracias a Dios por algo, si no es más bien el miedo a perder aquello lo que me urge a rezar, o si por el contrario mi oración se eleva con la serenidad religiosa que ha vencido al mundo».[120]

En este sentido, en Kierkegaard lo estético se imbrica temática y formalmente con lo religioso justamente por su carácter de necesario obstáculo: reproduce y alimenta una aprehensión inmediata, como tal pecaminosa, pero al mismo tiempo blinda al individuo contra la tentación de una aprehensión directa de la verdad. La ruptura entre

120. *Journalerne* AA-DD: SKS, vol. 17, p. 249.

lo estético y lo religioso es, así, tan verdadera como problemática, pues el problema y la solución que ofrece el cristianismo radican en la gestión espiritual de la carne, signada por una herida injustificada pero potencialmente sanadora. Por supuesto, no todos los textos kierkegaardianos evidencian esa resolución escatológica, pero sí señalan en su defecto el sinsentido que inevitablemente brota si la sensualidad no es vivida con fines trascendentes (como actualización del pecado original, por ejemplo) siendo considerada, en lugar de ello, como fin en sí mismo. Es el caso del esteta, protagonista de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, que se halla anclado a un existir desesperado; una vorágine que diagnostica auténticamente el desarraigo —condición previa de la fe— sin que no obstante se produzca el salto, sin que haya arrepentimiento o asunción de esa sensualidad dolorosa como ocasión propicia para la sanación espiritual a través de la angustia.

En el curso del presente tratamiento de lo estético en Kierkegaard no hemos podido, por todo ello, ahorrarle al lector la complejidad de asociar dicho estadio al pretendidamente opuesto —en tensión abismal—, correspondiente a lo religioso. Para comprender semejante dialéctica es necesario asumir la distancia del propio Kierkegaard a través del *espejismo*, ese (no tan falso) engaño como un factor decisivo y sintomático de su implicación literaria. Puede no haber nada esencialmente verdadero en el juego de máscaras de los seudónimos, pero tampoco hay nada esencialmente falso; más bien una conflictiva recreación de lo que representa en su especificidad la fluctuante existencia de «ese individuo» *(hiin Enkelte)*. Una dialéctica irresoluta, una vivencia irreductible, ajena a las categorías propiamente filosóficas, que artística o literariamente —en cualquier caso, de forma parabólica— es trasladada al lector. Así, la no resolución del pensamiento para la configuración de una cosmovisión subjetiva se halla fecundamente alojada en el ámbito de lo estético, desplegada mediante un discurso que busca seducir, engañar o *simplemente* diluir los límites de la realidad objetiva haciendo uso de un tono confesional y un estilo no siempre mesurado y autoconsciente, de modo de confundir hasta en los textos más directos y aparentemente

sinceros. Algo del artificio inherente al íntimo *decir verdad* hubo de intuir el bueno de Søren cuando sopesó la posibilidad de publicar póstumamente su diario bajo seudónimo, pero con un título en absoluto equívoco: *El libro del juez*.

Bibliografía

Camus, A., *Caligula, suivi de Le Malentendu*, París, Gallimard, 1997.

—, *Le mythe de Sisyphe*, París, Gallimard, 1996.

Freud, S., *Consideraciones sobre la guerra y la muerte, Obras completas*, Barcelona, rba, 2006.

Hoffmann, E. T. A., *El hombre de la arena. 13 historias siniestras y nocturnas*, Madrid, Valdemar, 1998.

Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza, 2010.

—, *El instante*, Madrid, Trotta, 2006.

—, *In vino veritas*, Madrid, Guadarrama, 1975.

—, *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, Barcelona, Alba, 2008.

—, *Journalerne* aa-dd, en sks, vol. 17.

—, *Journalerne* ee-kk, en sks, vol. 18.

—, *Journalerne* nb-nb5, en sks, vol. 20.

—, *Journalerne* nb11-nb14, en sks, vol. 22.

—, *Journalerne* nb21-nb25, en sks, vol. 24.

—, *Journalerne* nb6-nb10, en sks, vol. 21.

—, *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.

—, *La repetición*, Madrid, Guadarrama, 1975.

—, *Notesbøgerne 1-15*, en sks, vol. 19.

—, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2006.

—, *Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000.

—, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, Samlede Vaerker*, vol. 18, Copenhague, Gyldendal, 1978.

—, *Temor y temblor*, Barcelona, Altaya, 1994.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978.

Sade, Marqués de, *La filosofía en el tocador*, Madrid, Valdemar, 1998.

Žižek, S., *Mirando al sesgo*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Abreviaturas

CA	*El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza, 2010
CI	*Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000.
EI	*El instante*, Madrid, Trotta, 2006.
EM	*La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.
JC	*Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, Barcelona, Alba, 2008.
OO1	*O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2006.
R	*La repetición*, Madrid, Guadarrama, 1975.
SFV	*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, Samlede Vaerker*, vol. 18, Copenhague, Gyldendal, 1978.
SKS	*Søren Kierkegaards Skrifter*, vols. 1-28, K1-K28, ed. N. J. Cappelørn *et al.*, Copenhague, Gads Forlag, 1997-2013.
TT	*Temor y temblor*, Barcelona, Altaya, 1994.
VV	*In vino veritas*, Madrid, Guadarrama, 1975.

KIERKEGAARD: UNA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN ÉTICA

María J. Binetti

1. Lo ético se dice de muchas maneras

La ética se dice de muchas maneras, y lo ético kierkegaardiano es dicho por sus seudónimos o por Kierkegaard mismo como autor según las variadas formas de la existencia. Una es la ética del asesor Wilhelm, otra la ética de Vigilius Haufniensis, la de Johannes de Silentio o la ética que Kierkegaard comunica de manea directa. Asimismo, una cosa es la ética que se mide con lo estético; otra, la que se mide con lo religioso cristiano; una es la religiosidad intrínseca de lo ético, y otra es la ética intrínseca de lo religioso cristiano. Lo ético que Kierkegaard admira en Sócrates no es la ética cuya autonomía critica en Kant o en Hegel, ni es tampoco la ética segunda de la fe y el amor.

Sin embargo, podría considerarse que el común denominador de estas distintas acepciones kierkegaardianas consiste en la puesta en acto y en finitud de una libertad infinita. Desde este punto de vista, la infinitud de la acción libre expresaría el sentido etimológico de aquel *ethos* que mora en lo íntimo de la subjetividad misma, mientras que su manifestación en lo finito y temporal traduciría aquel *mos* latino cuyo carácter externo satisface la objetividad del hábito y la ley. De este modo, infinitud y finitud, intimidad y exterioridad, subjetividad y objetividad componen el carácter dialéctico y sintético de lo ético *(Ethik)*, un carácter que determina, por lo demás, la totalidad del devenir existente en cualquiera de sus instancias.

En cualquiera de sus acepciones, la ética kierkegaardiana se sostiene en el carácter infinito de la libertad subjetiva, y es de este modo

consistente con el concepto moderno de libertad subjetiva, poskantiano o idealista, definido por la autonomía de la conciencia. En efecto, no se trata aquí de la eticidad del libre albedrío o de acciones finitas, ni de la elección de cosas buenas o malas, ni de una casuística de la conciencia objetiva. Se trata antes bien del carácter ético de una libertad absoluta, cuyo objeto es la libre creación del yo. De aquí que, en su emergencia original, la libertad sea para Kierkegaard una «infinita posibilidad de *poder*»,[1] en sí misma acto infinito capaz de desplegar todo el contenido concreto de la realidad subjetiva. Esta libertad «es infinita y no proviene de nada»[2] más que de sí misma, de su propia presuposición afirmada en el inicio absoluto de su acto. De esta libertad surgirá la acción ética, por una suerte de concentración de la posibilidad devenida poder-deber incondicional.

Que tal libertad sea para Kierkegaard una categoría de la reflexión[3] significa que el objeto de su acto es el sujeto mismo, vale decir, el yo en su carácter infinito y absoluto, pero también finito y contingente, de donde resulta que el sujeto mismo «es» libertad. La relación reflexiva de la libertad consigo misma comienza en el reflejo ideal y angustiante de su infinitud, es decir, en su idea posible, para concluir en la autoconsciencia como contenido concreto de la acción libre. Tal libertad es además una categoría dialéctica, cuya afirmación resulta negación y su poder, impotencia. Así asegura Kierkegaard: «La fuerza que nos es dada (como posibilidad) es de naturaleza completamente dialéctica, y la única verdadera expresión para la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad es que tiene precisamente la fuerza de aniquilarse a sí mismo; porque el hombre, aun si es más fuerte que todo el universo, sin embargo ¡no lo es más que sí mismo!».[4] Un poder reflexivo que deviene dialécticamente una nada imposible resulta, desde el punto de vista ético, una libertad culpable y un yo desesperado.

1. SV[2], vol. IV, p. 349 / SKS, vol. 4, p. 139.
2. SV[2], vol. IV, p. 420 / SKS, vol. 4, p. 197.
3. Cf. *Pap.*, vol. IX A 383 / SKS, vol. 21, NB8:8.
4. *Pap.*, vol. V A 16 / SKS, vol. 18, JJ:209.

La ética basada en una tal libertad constituye —por así decirlo— una ética absoluta, o bien, una ética metafísica, cuyo alcance es la creación misma de lo real. Y tal es lo ético kierkegaardiano, cuya acción libre restituye el sentido de la totalidad, la posibilidad última de la verdad y la fuerza de la realidad singular. De este modo, Kierkegaard entiende como «categorías éticas» tanto lo efectivo *(Virkelighed)* como la reflexión, el conocimiento, la fe y el amor. No obstante, hay también en Kierkegaard otro uso de lo ético más estrecho y acotado, a saber, lo ético como segundo estadio existencial. Conforme con el esquema triádico de los estadios, hay una ética primera, correspondiente al segundo estadio de la existencia, y hay también una ética segunda —religiosa y cristiana—, correspondiente al tercer estadio existencial.

En lo que sigue, intentaremos describir las varias formas del existir ético kierkegaardiano, según sus respectivas referencias e interlocutores.

2. La superación del sí mismo romántico

Desde el punto de vista histórico-filosófico, Kierkegaard piensa lo ético como superación de la que, entiende, sería la subjetividad romántica. Si bien, por una parte, él acepta y asume la infinitud reflexiva en cuyos términos el Romanticismo concibe la subjetividad, por la otra, critica a esta última la incapacidad de una decisión que concrete el movimiento reflexivo en la existencia efectiva. En su crítica, Kierkegaard hace valer las objeciones de G. W. F. Hegel al Romanticismo, resumidas en la idea de reducir la subjetividad a un subjetivismo abstracto y arbitrario. En virtud de esta doble influencia crítica, los románticos y Hegel constituyen dos de los mayores referentes del pensamiento kierkegaardiano. Del primero Kierkegaard asumirá la idea de una subjetividad reflexiva e infinita; del segundo, el carácter objetivo y concreto de la subjetividad. La influencia romántica se expresa en la existencia estética kierkegaardiana; la influencia hegeliana, en el estadio ético.

Hegel califica la subjetividad romántica como «la última y más oscura forma del mal»,[5] atribuible a una libertad infinitamente reflexiva pero arbitraria e inmoral. Si bien él reconoce a los románticos el mérito de haber descubierto la esencia absoluta del espíritu, su conciencia eterna y un sentir más profundo de la libertad, sin embargo la subjetividad así aprehendida resulta una infinitud negativa, cuya identidad formal y abstracta disuelve todo contenido efectivo. La identidad que Hegel atribuye al sí mismo romántico es la identidad del entendimiento representativo y analítico, que excluye la diferencia y la contradicción. Se trata, en otros términos, del «Yo = Yo» fichteano, heredado luego por el Romanticismo. En efecto, este último tomaría como punto de partida la autoconsciencia infinita y libre del espíritu, ese «Yo = Yo» tautológico y vacío que Fichte propuso como fundamento del conocer.

Precisamente porque la reflexión del entendimiento representativo escinde la conciencia inmediata en sujeto y objeto, idea y fenómeno, pensamiento y ser, etcétera, Hegel entiende que el devenir autorreflexivo de la subjetividad fichteano-romántica es incapaz de reunir lo que este mismo separa. Si bien, por una parte, ella asegura la infinitud libre del sujeto, por la otra, tal infinitud se transforma en el más allá inalcanzable de la individualidad temporal y finita, objeto de una aspiración irrealizable y alienante. En esta oposición binaria de términos irreconciliables —el sujeto y el objeto, lo infinito y lo finito, la idea y el fenómeno, el pensamiento y el ser, etcétera—, el Romanticismo termina por disolver lo finito en la indiferenciada noche del absoluto: aquella identidad abstracta y vacía que excluye toda diferencia.

Los románticos propusieron la imaginación, la belleza y el arte como instancias reconciliadoras de aquello que la reflexión inte-

5. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1969, vol. 7, § 140. Para la crítica de Hegel al Romanticismo cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 163-177; pp. 283-311; 441-494; *íd.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, *op. cit.*, vol. 7, § 140; *íd.*, *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, en *Werke*, *op. cit.*, vol. 11, pp. 205-274; *íd.*, *Vorlesungen über die Ästhetik*, en *Werke*, *op. cit.*, vol. 13, pp. 93ss.

lectual escinde. El arte se convirtió para ellos en el órgano y el paradigma de la unidad absoluta, por tratarse de una creación libre que sintetiza la representación finita y su sentido infinito. Ahora bien, si los románticos determinaron la consistencia metafísica del arte como expresión de lo absoluto, a fin de salvar la unidad y actualizar la mediación efectiva de los términos diferenciados, Hegel consideró que tal determinación confirmaba el dualismo metafísico y la impotencia de su modo de conocimiento. Según él, así como la reflexión supone la separación sujeto-objeto, también la imaginación, la belleza y el arte implican una diferencia irresuelta e irresoluble, porque tales instancias proponen la re-presentación de lo irrepresentable, pero son incapaces de producir su presencia actual. Alusiones indirectas, metáforas, analogías, mitos, imágenes, etcétera, traducen el fracaso del arte en su intento por conocer —es decir, por realizar— lo absoluto.

En pocas palabras, Hegel responsabiliza a los románticos por haber convertido al espíritu en una mera negatividad, al mundo en una vana e inconsistente apariencia, y al devenir en una inútil aspiración infinita que jamás alcanza su objeto. La conclusión lógica del Romanticismo consiste en un escepticismo nihilista y aniquilador de todo, que, si bien desde el punto de vista dialéctico constituye la instancia negativa y necesaria del devenir, también dialécticamente exige ser superado por una tercera instancia efectiva que medie la separación.

Kierkegaard tuvo por cierta tal interpretación hegeliana, adhirió a ella y la asumió como presupuesto de su propio pensamiento. Su lectura entiende que el Romanticismo propuso la identidad abstracta y vacía del «Yo = Yo» fichteano, en la cual se diluye el yo histórico, fenoménico y temporal. La autorreflexión que fundamenta la subjetividad romántica se repite, asegura Kierkegaard, en un proceso ilimitado, en una reflexión de la reflexión de la reflexión de la reflexión... malamente indefinida, que hunde al yo en la noche de la más pura abstracción. La autoconsciencia romántica se resolvería así en la conciencia infeliz de una subjetividad alienada, que nunca está presente para sí misma.

Las determinaciones de la subjetividad romántica son transferidas por Kierkegaard a la existencia estética, y la crítica de aquella se convierte en la crítica de esta instancia inmediata y abstracta del espíritu subjetivo. Desde el punto de vista existencial, lo estético expresa la emergencia de una infinitud ideal que se eleva por encima de lo finito y temporal sin contenerlo ni asumirlo, y que por eso permanece extrínseca al espíritu. Lo estético-romántico ignora la contradicción y la paradoja, el desgarramiento interior, la diferencia cualitativa por la cual se deviene singular. Además, por tratarse del primer estadio existencial, lo estético no alcanza ni la sustancia ética ni el fundamento religioso de la existencia, de donde se sigue su amoralidad e irreligiosidad, ambas justificadas por una subjetividad que se autosatisface y se niega a reconocer el orden objetivo y sustancial que la trasciende. El individuo estético-romántico se autodiviniza, se arroga un poder divino y cree ser su propio creador, cuando en realidad se trata de un mero yo contingente y caprichoso. La crítica de Kierkegaard remata con la mayor acusación que su pensamiento pueda esgrimir, a saber, la acusación de panteísmo.[6] En efecto, este yo puramente ideal, elevado más allá de lo finito e identificado con una abstracta infinitud formal, se convierte en la noche de un absoluto que absorbe.

Kierkegaard no solo asumió la crítica hegeliana del Romanticismo sino también ciertos principios especulativos de Hegel concomitantes con aquella. Reconoció en el sistema de Hegel el intento de superar el subjetivismo abstracto mediante la consistencia objetiva, racional y universal de lo ético. Desde la perspectiva kierkegaardiana, las exigencias conceptuales que Hegel impuso al Romanticismo se transformaron en las exigencias existenciales del devenir singular, determinado por la superación de lo inmediato hacia la concreción actual de lo ético. A la abstracción meramente ideal de lo estético, Kierkegaard le opone la conciencia de una idealidad que quiere ser en lo finito. En este sentido, la acción ética se constituye por la identidad sintética de lo ideal y lo real, lo interior y lo exterior, lo

6. Cf. SV^{2}, vol. XIII, p. 385 / SKS, vol. 1, p. 320.

infinito y lo finito. Ella debe realizar en el mundo exterior el orden objetivo y universal del espíritu, su esencia eterna, cuyo devenir reflexivo niega y supera el arbitrio individual.

Desde este punto de vista, lo ético kierkegaardiano refleja lo que la *Filosofía del derecho* llama *Sittlichkeit* y entiende como la racionalidad de un deber universal y objetivo, encarnado en un Estado de derecho. También para Kierkegaard, lo debido representa lo general, asignado a todo hombre como tarea propia. La generalidad o universalidad del deber se dice en dos sentidos. El primero, en cuanto su exigencia se extiende a la humanidad entera *(Menneskelighed)* y determina su igualdad esencial *(Menneske-Lighed)* consigo mismo y con los otros. El segundo, en cuanto su contenido prescribe las acciones comunes que constituyen el orden social. Tanto en un caso como en el otro, la universalidad ética está llamada a asumir y superar la accidentalidad arbitraria de lo estético.

En pocas palabras, frente a la identidad formal y vacía de la subjetividad romántica, lo ético afirma la libertad como acción efectiva de lo infinito en el tiempo. La subjetividad ética supone una objetividad universal en virtud de la cual ella es ordenada, legislada y juzgada. De aquí la conciencia de un deber incondicional, asumido como tarea singular y realizado por cada historia personal.

3. El segundo estadio de la existencia: de la idea abstracta a la idea concreta

Kierkegaard ha interpretado la existencia singular según una dialéctica ternaria, representada por los tres estadios de la existencia: el estético, el ético y el religioso. Cada uno de estos tres estadios marca un ascenso en el devenir subjetivo, definido por un proceso dialéctico de creciente diferenciación e identificación del yo con el mundo, consigo mismo y, finalmente, con Dios. A lo largo de este proceso, el estadio precedente es conservado en el subsiguiente por una especie de transfiguración o transubstanciación que lo supera sin aniquilarlo. En este sentido, el estadio ético manifiesta *für sich*

—reduplicada o repetidamente— la verdad *an sich* del estadio estético, según un retorno circular al origen, donde el punto de partida presupone la totalidad del desarrollo y donde el punto de llegada confirma lo eternamente afirmado.

El lugar intermedio del estadio ético entre lo estético y lo religioso es interpretado por los primeros *Papirer* (1836-1837) como «lo dialéctico»[7] entre la quieta inmediatez de lo estético y la unidad reconciliada de lo religioso. Se debe precisar, sin embargo, que los márgenes y rasgos de este esquema triádico resultan ambiguos y hasta equívocos. En efecto, Kierkegaard alude a veces a cuatro estadios, otras simplemente a dos; por momentos opone lo ético a lo religioso, por momentos los unifica en un único estadio ético-religioso. En función de tal ambigüedad, hablamos no de uno sino de varios sentidos de lo ético, sin perjuicio de lo cual también es válido mantener de manera ejemplar la estructura ternaria a partir de la cual Kierkegaard interpretó la existencia singular, y desentrañar así el núcleo significante que define a lo ético como estadio intermedio y dialéctico del devenir subjetivo.

Sin duda, la segunda parte de *O lo uno o lo otro* constituye el texto paradigmático del estadio ético kierkegaardiano. En líneas generales, la subjetividad ética se define allí como la afirmación absoluta del yo por el yo mismo mediante su acción libre. Mientras que el esteta proyecta su subjetividad en la fantasía de una idea formalmente posible, el ético realiza su idea y su posibilidad en la efectividad de un sí mismo eterno y temporal a la vez, finito e infinito. De aquí se sigue uno de los rasgos esenciales del segundo estadio existencial, a saber, la inmanencia subjetiva. El yo ético permanece en sí mismo, él es su propio fin, y en tal identidad consumada finitud e infinitud, tiempo y eternidad, contingencia y absoluto determinan el círculo cerrado de la inmanencia ética, de la cual este yo no logra escapar. Si bien él afirma libremente su identidad subjetiva asumiendo para sí las múltiples condiciones, situaciones y particularidades que determinan su personalidad eterna y absoluta, este vínculo con lo

7. Cf. *Pap.*, vol. I A 239; 317.

finito y temporal lo confirma en la inmanencia. Su autoconsciencia constituye una continua relación con la exterioridad del mundo, mediante la cual ella deviene infinitamente lo que esencialmente es, sin salir de sí misma. Incluso bien y mal constituyen determinaciones intrínsecas a este devenir, según sea que el yo se afirme o se niegue. En otros términos, la inmanencia ética produce una subjetividad que se pretende autosuficiente. Si bien, a diferencia del Yo = Yo estético-romántico, aquella incluye la finitud, sin embargo tal diferencia sigue comportando una relación inmanente a la infinitud.

La afirmación ética del yo por el yo mismo, su devenir inmanente y concreto, tiene por principio de orden y sentido lo que Kierkegaard denomina «idea». Esa idea que para la subjetividad estética permanece en su abstracción e irrealidad, la subjetividad ética la convierte en acción libre y autoconsciencia efectiva. La idea a la cual Kierkegaard se refiere no es un producto del pensamiento representativo ni una abstracción formal, sino el objeto que la libertad encuentra en sí misma: su propia subjetividad expresada en la posibilidad infinita de su devenir. Se trata por eso de una realidad personal e íntima, un ser —dice Kierkegaard— «para mí», un «centro de gravedad interior»[8] en el cual se concentra la existencia. Asimismo, se trata de una realidad objetiva y universal, totalizadora de la realidad y representada por Kierkegaard como ese «punto de Arquímedes»,[9] en el cual convergen todas las líneas y desde el cual es posible reconstruir análogamente el universo entero.

Desde sus primeras anotaciones personales, los *Papirer* kierkegaardianos manifiestan la necesidad de concebir una idea capaz de transformar la vida humana y de reconstruir el sentido de la totalidad existente. Ellos se refieren así a ese punto arquimédico y focal, a la luz del cual el espíritu se constituya efectivamente como libertad actual, inteligible y omninclusiva, por la propia fuerza de lo ideal. Tal es el punto donde la subjetividad se trasciende a sí misma sin salir, sin embargo, de sí. La idea equivale entonces al «principio

8. Cf. *Pap.*, vol. I A 75 / SKS, vol. 17, AA:12.
9. Cf. *Pap.*, vol. I A 8.

de consistencia»,[10] en el cual se integran y armonizan todos los elementos subjetivos y objetivos. Ella es el fundamento y fin de la existencia y de aquí que, para Kierkegaard, «la idealidad sea la condición primitiva del hombre»,[11] cuya presuposición originaria contiene la posibilidad inmanente y concreta del devenir subjetivo, tan personal e íntima como objetiva y esencial.

Kierkegaard insiste en distinguir el ámbito de la abstracción, producto del pensamiento formal o del entendimiento finito, de la idea que es producto intrínseco de la subjetividad y está llamada a actualizar la consistencia propia del espíritu. La idea kierkegaardiana es, antes que el objeto de la inteligencia representativa, el objeto de una libertad infinita que se autorrefleja en su propia posibilidad. Lo ideal se constituye por la pura actividad del espíritu y en él la libertad refleja lo que ella es capaz de devenir, vale decir, lo que la subjetividad puede llegar a ser. Con respecto a la multiplicidad empírica, la idea es el punto arquimédico del cual todo surge y al cual todo retorna; con respecto a las contingencias de la vida, ella es la esencia del yo; con respecto a lo abstracto, es el concepto concreto de lo real; con respecto a lo finito, es su inteligibilidad inmanente. Por la idea, la subjetividad es separada de su vínculo inmediato con la realidad fenoménica e introducida en su propia infinitud espiritual. Tal es el proceso de la reflexión, a la que Kierkegaard le atribuye el surgimiento y la realización de lo ideal.

La reflexión de la idea no es la reflexión intelectual y abstracta propia del conocimiento representativo, sino lo que Kierkegaard llama «reflexión ética» y de la cual dice: «La reflexión ética es el punto decisivo en la vida. Ella provee la autorización y la medida de la existencia humana. Por lo demás, las otras diferencias no valen para nada. No hay ninguna diferencia entre un mayorista que cuenta millones de palmos de tela al año y una pobre viuda que apenas cuenta algún centenar. La diferencia consiste en el "cómo", es decir,

10. Cf. G. Malanschuck, *Kierkegaard's Thought*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 109-111.
11. *Pap.*, vol. XI^{2} A 238.

en aquello que para medir a los dos utiliza la misma medida legal».[12] La reflexión ética define el «cómo» subjetivo que es criterio y medida de la existencia, el modo de su intimidad determinado por el devenir concreto de la idea.

En otros términos, la reflexión ética expresa el devenir efectivo de la idea, porque «la idea es concreta en sí misma y por lo tanto le es necesario devenir siempre lo que ella es, es decir, concreta».[13] El hecho de que la idea sea en sí concreta y contenga implícitamente la posibilidad de su devenir efectivo supone la posesión *katá dúnamin* de su propio cumplimiento, de lo cual se sigue un dinamismo circular, que hace que «todo progreso hacia el ideal sea un retorno»[14] a lo originario y una posición explícita de lo eternamente sido. Para Kierkegaard «el ideal verdadero es real»,[15] y de aquí que no desempeñe una función meramente reguladora del conocimiento objetivo, sino una función reflexivamente constitutiva de la propia subjetividad. En otros términos, la idea es un *en-sí* que puede y debe devenir *para-sí*, la fuerza del espíritu que llega a ser sí mismo. Su movimiento no se produce en la abstracción fantástica —en la cual, según Kierkegaard, todo es de manera inmediata y nada deviene—, sino en su traspasar finito y temporal. Esta reconciliación entre la idea y el fenómeno da por resultado la existencia misma en cuanto dinamismo real y concreto del espíritu. Si, tal como asegura Kierkegaard, el «movimiento en sentido eminente es el movimiento de lo ideal»,[16] esto acontece en la reflexión ética, que será entonces una «doble reflexión»[17] por la cual la primera reflexión infinita y universal vuelve sobre el ser temporal y contingente para elevarlo a su superior dinamismo. Ella avanza desde una comprensión en el ámbito de la posibilidad abstracta y formal hasta una comprensión real, que actualiza lo ideal como forma efectiva de todo contenido finito.

12. *Pap.*, vol. VI A 113 / SKS, vol. 18, JJ:385.
13. SV[2], vol. XIII, p. 359 / SKS, vol. 1, p. 274.
14. *Pap.*, vol. X[3] A 509 / SKS, vol. 24, NB21:67
15. SV[2], vol. II, p. 227 / SKS, vol. 3, p. 196.
16. *Pap.*, vol. X[3] A 524 / SKS, vol. 24, NB21:82.
17. SV[2], vol. VII, p. 61 / SKS, vol. 7, p. 63.

Tal devenir actualiza lo que Kierkegaard denomina «posibilidad ética» y que distingue de la posibilidad estética. Esta última es *múltiple*, encantadora, dulce, liviana, pero irreal. El esteta permanece en el ámbito de lo imaginario, donde lo retiene todo, sin ser nada. La posibilidad ética, en cambio, es la más pesada de todas las categorías, y de ella dice Kierkegaard: «Cuanto más importante es una individualidad, más fácil le parecerá la realidad, más dura la posibilidad. Así es para mi concepción ética. Desde el punto de vista estético (es decir, en relación con el goce), ella en cambio encontrará la posibilidad más intensa que la realidad».[18] La posibilidad pensada es infinitamente más intensa que la realidad del ser inmediato —siempre limitada, pobre y sucesiva— porque la fantasía la libera a la subjetividad de todo vínculo finito y la propaga tautológicamente en lo infinito. La posibilidad ética, por el contrario, comprende el único punto arquimédico donde la multiplicidad de posibles se reduce a una sola alternativa absoluta determinante de lo real, a un único *aut-aut* entre poder o no poder, entre afirmar o negar la propia libertad. Este carácter excluyente, absoluto y concreto de la posibilidad ética define su valor formativo, impide que la interioridad se desvanezca en sueños ilusorios o en peligros exteriores y la obliga a jugarse entera en su acción.

Desde el punto de vista ético, «solo vive quien se relaciona con la idea y vive de modo primitivo».[19] El carácter primitivo de la idea asegura el retorno a la esencia del yo, la repetición de su fundamento eterno y absoluto en la novedad siempre futura del tiempo y la finitud. Uno de los últimos *Papirer* kierkegaardianos vuelve a confirmar que «solo la existencia humana que se relaciona con los conceptos asumiéndolos de modo primitivo, reviéndolos, modificándolos, creándolos de nuevo: solo a tal existente le interesa la existencia».[20] En la aprehensión existencial de la idea, el espíritu se interna en la esencia misma del ser, a partir de la cual es posible vivir

18. *Pap*, vol. IV A 35 / SKS, vol. 18, JJ:46.
19. *Pap.*, vol. XI^1 A 121 / SKS, vol. 25, NB29:72.
20. *Pap.*, vol. XI^2 A 63 / SKS, vol. 26, NB32:141.

primitivamente. La idea se convierte así, por la fuerza de la libertad, en la intimidad de las cosas, capaz de crear y recrear el sentido del mundo. Tal es el poder de la subjetividad ética, devenida libremente lo que en sí misma es.

La realización de la idea en lo finito, su inteligibilidad y sentido concreto determinan lo que Kierkegaard ha denominado «conocimiento ético» o «esencial»,[21] implicado siempre en una «situación (es decir, en el hecho de que lo conocido se expresa en la realidad)».[22] Tal modo de conocer no es una categoría epistemológica o gnoseológica, sino metafísico-existencial, porque supone la identidad efectiva de ser y conocer, acción y pensamiento, *ontos* y *logos*. El conocimiento esencial es un devenir real, en el cual la existencia se comprende en su propia idea. La relación esencial que tal tipo de conocimiento mantiene con la existencia exige que la idea informe la realidad en devenir del sujeto y que, por lo tanto, la identidad entre ambas no se realice en la abstracción sino en la acción espiritual, inmersa en el contexto de una situación concreta. A tal modo de adecuación se refiere también la identificación kierkegaardiana de verdad y subjetividad.

En síntesis, la realización efectiva de lo ideal constituye la tarea ética, cuya necesidad no se impone al yo de manera extrínseca sino que lo urge interiormente, como devenir *para sí* de lo que ya es *en sí*. La determinación central de lo ético reside en esta conversión de lo ideal a lo real, que es, igualmente, la conversión de lo real a lo ideal. En virtud de esta identidad, responde Kierkegaard: «¿Qué es entonces la realidad? Es la idealidad».[23] Pero para que lo ideal y lo real confluyan en una y la misma acción, la subjetividad debe lograr esa potenciación en sí, esa propia intensificación capaz de desplegar la intimidad de los hechos, así como de desplegarse en la exterioridad de lo fáctico. Tal es el devenir propio que Kierkegaard le atribuye a lo ético y de lo cual dice: «Lo estético, como he dicho, es aquello

21. SV², vol. VII, p. 183 / SKS, vol. 7, p. 165.
22. *Pap.,* vol. X¹ A 610 / SKS, vol. 22, NB12:68.
23. SV², vol. VII, p. 313 / SKS, vol. 7, p. 30.

por lo cual el hombre es inmediatamente lo que él es; lo ético es aquello por lo que él deviene lo que deviene».[24] El movimiento real se produce para Kierkegaard en esta transición infinita, mientras que en el plano inmediato del ser la sucesión de acontecimientos no involucra la libertad personal, y por eso no se trata aquí de un devenir sino más bien de un ser inmediato.

El devenir de lo ideal a lo real, de lo posible al poder describe de este modo un dinamismo inmanente y circular, en el que lo afirmado se presupone en su propia posición y en el que la afirmación repite el fundamento originario y eterno del yo. Sobre este dinamismo inmanente y circular descansa por entero la subjetividad ética, que tiene en sí su propia teleología, vale decir, la ley de un movimiento orientado hacia lo interior como retorno a un fundamento que ella misma afirma. Lo ético es entonces la afirmación del yo por el yo mismo, y el yo es entonces lo absoluto, como resultado de un proceso que se cierra sobre sí mismo. La existencia concreta contiene así la idea como su propio devenir realizador, y en ella la voluntad arbitraria y estética se subordina a un dinamismo superador.

Ahora bien, esta afirmación circular e inmanente de la subjetividad ética se cumple y consuma en la decisión por la cual el yo se elige a sí mismo.

4. La decisión como acción afirmativa

Cuando en los *Estadios en el camino de la vida* se afirma que «toda la idealidad del hombre reside en primer y último lugar en la decisión *(Beslutning)*»,[25] no se expresa otra cosa sino el poder inteligible de la libertad afirmado en la acción concreta del yo. La decisión ética elige infinitamente al yo en su valencia eterna y absoluta, pero también en su finitud y contingencia. Ella concentra o intensifica al infinito la propia energía espiritual, de manera tal que la idea exista allí como

24. SV^2, vol. III, p. 243 / SKS, vol. 4, p. 158.
25. SV^2, vol. VI, p. 119 / SKS, vol. 6, p. 98.

efectividad de la finitud, y lo finito exista en ella como interioridad realizada. De aquí que la decisión sea la categoría primordial del estadio ético, en cuanto que ella convierte lo ideal en lo efectivo, y afirma lo posible en su poder concreto.

La decisión kierkegaardiana se distingue del concepto clásico de libre albedrío, ejercido entre múltiples particularidades externas. Ella tampoco representa un impulso espontáneo e inmediato, ni una elección preestablecida por la deliberación del entendimiento finito. Por el contrario, y en su sentido más propio, «la decisión es siempre una idealidad»,[26] cuya reflexión inmanente ha alcanzado el punto máximo en que la negatividad abstracta se invierte en acción efectiva. Por la decisión, la idealidad se concreta como existencia individual, capaz de contener la sucesión múltiple y dispersa de los fenómenos en la unidad de la acción libre. En este sentido —continúa Kierkegaard—, «la decisión constituye una nueva inmediatez, adquirida en virtud de la reflexión que alcanza su agotamiento estrictamente ideal».[27] Lo que Kierkegaard entiende por «nueva» o «segunda inmediatez» se distingue de la primera por el hecho de contener una dialéctica infinita que aquella ignora. La primera inmediatez es espontánea, directa e indiferenciada, para ella todo es y nada deviene. La segunda inmediatez, en cambio, conoce la contradicción y ha logrado superarla por su propia reflexión mediadora. En virtud de esta reunificación, es posible definir al espíritu como «lo uno por esencia»,[28] cuya identidad ha resuelto la oposición sin excluir ninguno de los términos.

La decisión ética se distingue también de las elecciones arbitrarias del esteta, determinadas por un objeto finito y temporal, que es inconmensurable con la libertad. Lo realmente conmensurable con la libertad es la libertad misma, y en este sentido Kierkegaard afirma que, cuando está en juego la libertad, «no se trata entonces tanto de elegir entre querer el bien o el mal, cuanto de elegir el querer, por

26. SV², vol. VI, p. 173 / SKS, vol. 6, p. 143.
27. SV², vol. VI, p. 174 / SKS, vol. 6, p. 144.
28. SV², vol. VIII, p. 209 / SKS, vol. 8, p. 77.

lo cual ya el bien y el mal se encuentran afirmados».[29] El objeto de esta decisión es el propio sujeto, que vuelve reflexivamente sobre sí para afirmarse en su validez eterna e infinita por la mediación de lo finito y temporal. De este modo, Kierkegaard determina el contenido ético de la libertad en la libertad misma.

Por último, la decisión tampoco se confunde con la elección entre el bien y el mal, es decir, con un *aut-aut* excluyente de dos términos objetivos y abstractos. Por el contrario, aquella es el presupuesto de la diferencia entre el bien y el mal, afirmada por y en la decisión misma. La identidad del yo contiene y supera la oposición de ambos términos, de manera tal que la libertad sea la fuerza de la contradicción por lo mismo que es la fuerza de la unidad, mediante una suerte de superación dialéctica en la que el yo conserva y anula la diferencia. No se trata entonces de que la subjetividad elija o el bien o el mal, sino de que alcance el fundamento uno de su separación.

El retorno de la libertad sobre sí misma, concretado en la decisión determinante del espíritu, supone la realización de lo posible como necesidad de su propia potencialidad implícita, de manera tal que, en la existencia, la posibilidad deviene lo necesario. Kierkegaard explica a este respecto que la verdadera libertad se alcanza cuando «el hombre, con una plena determinación decisiva, imprime a su acción aquella necesidad interior que excluye el pensamiento de cualquier otra posibilidad».[30] Tal necesidad intrínseca se comprende dinámicamente por la intensificación de un poder que no puede otra cosa más que sí mismo. Cuando Kierkegaard afirma que la realidad es la unidad de lo posible y lo necesario, se refiere a este movimiento circular, por el cual lo ideal se concibe a sí mismo en la síntesis diferenciada de la existencia.

Para la subjetividad ética cabe una sola y única posibilidad: su sí mismo, exteriorizado en su situación concreta e interiorizado a la vez en ella. Ella se elige tal cual es y tal como son las condiciones de su existencia, y por eso su libertad no oscila entre alternativas abstractas

29. SV[2], vol. II, p. 184 / SKS, vol. 2, p. 169.
30. *Pap.*, vol. X[4] A 177 / SKS, vol. 24, NB23:172.

sino que se concentra por entero en la asunción reflexiva de su ser y de sus circunstancias como única posibilidad de reconciliación. Por la decisión —aclara Kierkegaard— «el espíritu se unifica como espíritu y posee entonces las fuerzas puras del espíritu. Esto parece más liviano en la posibilidad, pero realmente deviene más liviano en la realidad, porque el espíritu entonces está en unidad esencialmente pura consigo mismo».[31] La unidad interna del sujeto coincide con la totalidad de lo existente, de manera tal que su poder convierte el enorme peso de la abstracción estética en la ligera igualdad de un yo reconciliado.

La elección de sí mismo es para Kierkegaard una «elección absoluta»[32] o bien una «elección primordial»,[33] porque ella relaciona reflexivamente al yo con su propia esencia, lo sumerge en su identidad originaria, en la que se posee como realidad eternamente presupuesta y efectivamente puesta por sí misma, eternamente producida y a la vez productora de sí misma. El hecho de que el yo devenga «una relación que se relaciona consigo misma»[34] indica el carácter absoluto y constitutivo de la reflexión, cuya identidad subjetiva emerge de su propia mediación como causa y efecto de sí misma. Cuando el espíritu se afirma en su unidad esencial, entonces todas sus posibilidades devienen un único poder y todas las representaciones convergen en una única idealidad real, de manera tal que él deba decir: «No puedo hacerlo de otro modo; yo lo hago por la idea, por el sentido, pues yo no vivo sin la idea».[35] Efectivamente —y en el sentido más estricto de la palabra— la idea determina el único modo posible de existencia, fuera del cual el espíritu no puede nada y en el cual su poder es necesario, porque se puede a sí mismo.

La inmanencia circular de la decisión supone su intrínseca necesidad, y al respecto Kierkegaard exhorta: «Tú debes elegir lo único necesario, pero de tal modo que no se trate de una elección [...] precisamente que no haya ninguna elección, expresa con qué in-

31. *Pap.*, vol. x¹ a 417 / sks, vol. 22, nb11:118.
32. sv², vol. ii, p. 192 / sks, vol. 3, p. 167.
33. sv², vol. ii, p. 236 / sks, vol. 3, p. 203.
34. sv², vol. xi, p. 143 / sks, vol. 11, p. 73.
35. sv², vol. vi, p. 267 / sks, vol. 6, p. 71.

mensa pasión o intensidad se elige».[36] La inmensa pasión con la que se elige equivale a ese enorme poder que se elige a sí mismo, y de este modo se realiza, en la necesidad, la auténtica libertad, que convierte al sujeto en el propio objeto elegido de manera incondicional. La superación de la libertad formal y abstracta coincide así con el reconocimiento del yo como única alternativa realmente posible. La subjetividad ética supera la posibilidad meramente abstracta mediante un «poder-deber»[37] incondicional, esto es, mediante un mismo querer excluyente de cualquier otro fin más que sí mismo. Tal querer es posible y necesario a la vez, por cuanto —sostiene Kierkegaard— es necesario realizar la posibilidad originaria del yo. Para la personalidad ética, su necesidad es la «ley del movimiento, la posibilidad de una historia interna»,[38] de manera que el devenir libre asegura en su ley la continuidad de una historia personal.

La elección de sí es necesaria tanto por la identidad de su objeto como por la intensidad infinita de su poder. Ahora bien, dado que en el yo elegido confluyen múltiples realidades inmediatas, contingentes o accidentales, ellas deberán sintetizarse con aquella necesidad. Síntesis no significa aquí la yuxtaposición de dos cosas opuestas, necesidad, por una parte, y contingencia, por la otra, de cuya añadidura resultaría un tercer término mixto, la realidad del yo. Por el contrario, la síntesis indica una profundización reflexiva de la identidad espiritual, en la cual queda asumida y superada la contingencia de la inmediatez por la necesidad de su fundamento subjetivo. Quien se elige a sí mismo se afirma absolutamente en la concreción múltiple, determinada y continua que constituye su propia realidad personal. Porque la conciencia ética asume libremente sus circunstancias exteriores y el azar de su suerte, para ella no hay destino o, mejor dicho, para ella «lo que tú quieres ser, es el destino»,[39] con la precisión de que el destino es el propio querer

36. *Pap.*, vol. x^{2} a 428 / sks, vol. 23, nb15:93.
37. Cf. *Pap.*, vol. viii^{2} b 83ss.
38. sv^{2}, vol. ii, p. 68 / sks, vol. 3, p. 62.
39. sv^{2}, vol. ii, p. 18 / sks, vol. 3, p. 20.

en el cual el yo reconoce la verdad inmanente de los hechos. Asumir el destino en el propio devenir espiritual no significa aceptar la necesidad extrínseca del *fatum* para no ser arrastrado por ella, sino más bien reconocerse y reconocerla en su libertad intrínseca. La contingencia, la accidentalidad son tan necesarias como la necesidad, porque ellas constituyen la manifestación extrínseca de la identidad esencial. En términos kierkegaardianos, lo contingente es «la categoría límite que forma propiamente la transición de la esfera de la idea a la de la realidad».[40] Al modo de una auténtica mediación, en lo accidental se expresa la idea como fuerza efectiva y bajo su poder lo accidental se reconoce efecto. El movimiento de la decisión reconoce entonces la interioridad infinita de la finitud, el fundamento esencial del acontecer, y permanece así en una continua identificación con su mundo exterior.

En pocas palabras, la decisión ética actúa como fuerza de unificación subjetiva, cuyo fin es hacer del yo «una sola cosa».[41] Si respecto de lo estético es posible entregarse simultáneamente a lo múltiple y ser muchas cosas a la vez, lo ético quiere realizarse como *unum* en carácter. Esta identidad del ser subjetivo se dice relacionalmente como un auténtico *inter-esse*,[42] o bien, como «una síntesis de infinito y de finito, de tiempo y de eternidad, de libertad y de necesidad», síntesis que resulta ser «lo tercero positivo»[43] de todas las diferencias. La autorreflexión de la idealidad alcanza su máximo desarrollo en esta identidad concreta del yo, que reconcilia la dialéctica de las oposiciones duales. De este modo, puede decirse que la realidad efectiva —la *Virkelighed* ética— es para Kierkegaard el ser intermedio en el cual se relacionan todos los opuestos, sin perder nunca su distinción ni su tensión ni su resolución final. Solo a partir de tal *medium* reduplicado, de tal repetición de ambos términos opuestos, es posible pensar el devenir continuo y dialéctico de la existencia.

40. SV², vol. I, p. 245 / SKS, vol. 2, p. 220.
41. *Pap.*, vol. X⁴ A 571 / SKS, vol. 25, NB26:24.
42. Cf. SV², vol. VII, p. 302 / SKS, vol. 7, p. 21.
43. SV², vol. XI, p. 143 / SKS, vol. 11, p. 73.

Desde el punto de vista temporal, la decisión se da en el instante: ese «átomo de la eternidad»,[44] en el que el espíritu experimenta toda su energía personal y la decisión irrumpe «intensa, súbita y una»,[45] inaugurando de este modo la historia personal. Respecto de la eternidad, el instante es el lugar de su nacimiento temporal, tanto como él es, respecto del tiempo, su trascendencia. En esta síntesis instantánea de tiempo y eternidad, ninguno de los polos se pierde sino que ambos coexisten en un instante transfigurador, que es decisión y tarea de la libertad. Lo eterno y lo histórico se implican y separan a la vez, en una identificación dialéctica y dinámica. Solo la armonía de su alianza hace posible la *re-petición* de lo pasado en un presente prospectivamente esperanzador. Aferrada al instante, la eternidad cierra el círculo del devenir sobre el dominio superador de lo temporal y bajo la fuerza de un poder absoluto.

5. La fuerza creadora de la decisión

La decisión ética emerge *ex nihilo* por la sola presuposición de la libertad y esto implica su fuerza creadora. Por la acción libre, la subjetividad se crea a sí misma, porque no es ella una realidad preexistente y dada en bloque, sino solo existente en la acción de su continuo devenir. Para tal libertad, «todo es actual»,[46] tanto el sí mismo como lo otro, y esta actualidad la constituye como sujeto, capaz de sostener la nada de la cual surge y a la cual vuelve su acción.

A diferencia del esteta, identificado con la inmediatez de todas las cosas, la decisión ética comienza en la ruptura del vínculo inmediato con el mundo, conforme con la idea de que «la vida del espíritu es en cierto sentido una muerte a lo inmediato».[47] Esta reflexión interior, que negativamente quiebra la identidad inmediata

44. SV², vol. IV, p. 395 / SKS, vol. 4, p. 177.
45. SV², vol. XIV, p. 105.
46. SV², vol. XI, p. 231 / SKS, vol. 11, p. 146.
47. *Pap.*, vol. XI A 645.

del ser, expresa positivamente la concentración de la energía vital, esa «condensación del individuo en sí mismo»[48] por la intensificación de su poder posible. La autogénesis del yo se inicia así en la discriminación y separación de lo finito, a fin de iluminar una autoconsciencia aun desnuda y abstracta, pero ya insinuante de una infinitud potencial y concreta. De aquí que Kierkegaard aconseje al Singular preocuparse absolutamente por sí mismo, hasta el punto de romper con todas las ataduras que distraen su propia concentración existencial y encontrar el momento de «manifestarte por ti mismo completamente».[49] Hablar de manifestación total de sí equivale a hablar de reflexión autoconsciente, y tal es por lo tanto la clave de la creación libre. La acción creadora es consciente de sí misma, y su autoconsciencia no se parece ni al «pienso» claro y distinto de Descartes, ni a la contemplación pasiva de un yo abstracto. Por el contrario, la autoconsciencia ética es acción creadora, y por ella lo real vuelve a nacer, transfigurado.

La autocreación del yo expresa la intensificación máxima de su actualidad espiritual, en la cual coinciden forma y contenido, sujeto y objeto, esencia y existencia o bien, dicho de otro modo, el *cómo* y el *qué*. En el *cómo* Kierkegaard entiende el polo actual y existente de la subjetividad, en el *qué*, su contenido esencial. A la sazón, asegura que hay un *modo* de actuar —y el modo es una determinación propia del acto mismo, una *forma* intrínseca de realización— cuya emergencia coincide con el *contenido*, vale decir, con el *qué*. Dicha coincidencia no le concierne a cualquier acto sino únicamente a la acción espiritual que tiene por fin su propia realidad. Solo a su respecto es posible afirmar que «hay una diferencia infinita en la vida del espíritu, porque allí el precio coincide siempre con la compra, o bien, el precio es la mercancía misma, lo que se compra».[50] Con esta coincidencia, queda definida la pureza de una subjetividad producida en el acuerdo puro consigo misma, que es el acuerdo de su posibilidad

48. *Pap.*, vol. X^{2} A 116 / SKS, vol. 23, NB18:66.
49. *Pap.*, vol. X^{3} A 711 / SKS, vol. 24, NB22:90e.
50. *Pap.*, vol. X^{2} A 327 / SKS, vol. 22, NB14:149.

originaria con su realidad efectiva. La identidad kierkegaardiana entre el *cómo* y el *qué* escapa a la abstracción del Yo = Yo vacío y tautológico, por asumir la finitud y el tiempo como contenido esencial del yo. Dicho de otro modo, tal identidad afirma *ad extra* la intimidad subjetiva, y esto es lo que Kierkegaard denomina «reduplicación». El reduplicar define el *cómo* de la subjetividad, su externalización, inseparable de su afirmación interior. En cuanto categoría existencial, reduplicar es especificar lo eterno en la determinación espacio-temporal de la acción, y por ello Kierkegaard llama al reduplicar «la operación de la eternidad».[51] La reduplicación garantiza el compromiso del yo con lo finito y temporal, y establece entre ellos una relación auténtica, sintéticamente interior y exterior, espiritual y fáctica, necesaria y contingente.

La autocreación del yo —alumbrado en la posición absoluta de la decisión fundamental— no solo expresa el nacimiento de la realidad personal sino también, en y por ella, el renacimiento de un nuevo vínculo ético-metafísico con la totalidad de lo real. La creación libre del yo participa al mundo entero de ese segundo nacimiento, de este «*nisus formativus* [esfuerzo creador] de la voluntad»,[52] capaz de recrear un universo libre e inteligible. Bajo este poder se extiende sobre lo real un nuevo orden constitutivo, a saber, el sentido y el valor de la eternidad, su verdad y su bien infinitos, inmanentes al carácter sintético y relacional de todas las cosas. La emergencia del sí mismo compone la infinitud con la finitud, lo interior con lo exterior, la eternidad con el tiempo, la posibilidad con la necesidad. Ciertamente, «con la libertad se entra en la decisión de la infinitud»,[53] pero esto no significa negar el valor inmediato de las elecciones finitas, sino remitirlo a una dialéctica superior, a una repetición recreadora.

Por otra parte, la creación del yo coincide también con la producción de la verdad y la bondad subjetivas. En efecto, estas últimas

51. *Pap.,* vol. X³ A 696 / SKS, vol. 24, NB22:80.
52. SV², vol. II, p. 222 / SKS, vol. 3, p. 192.
53. *Pap.,* vol. VIII¹ A 185 / SKS, vol. 20, NB2:73.

no dependen de manera inmediata de ningún contenido finito sino que es la determinación radical del yo la que constituye la bondad o maldad de los objetos. En cuanto al bien y mal, dice Kierkegaard, ellos son creados y diferenciados por la decisión, ya sea como realización de la libertad o como negación libre de ella.[54] El bien ético es el poder expansivo y comunicante del yo, abierto y difusivo de sí, transparente y automanifiesto, por el cual la existencia logra su continuidad, capaz de unir la decisión a la totalidad histórica del sujeto. El mal, por el contrario, es una impotencia activa, fragmentaria y discontinua, cuya operatividad diluye la subjetividad en el fluir espacio-temporal de momentos abstractos. La impotencia del mal se cierra herméticamente a las relaciones constitutivas del yo, abandonándolo a su propia negación e imposibilidad.

Otro tanto sucede con la producción de la verdad y la falsedad, cuya afirmación o negación son a la subjetividad lo que el bien y el mal. La interiorización de la idea, su devenir en la existencia mediante la acción libre, expresa en otros términos lo que Kierkegaard ha llamado la subjetividad de la verdad y de la cual dice: «Objetivamente, uno solo se interroga sobre las determinaciones del pensamiento; subjetivamente, sobre la interioridad. En su ápice, este momento es la pasión de lo infinito, que es la verdad misma. Pero la pasión de lo infinito es justamente la subjetividad que es de este modo la verdad [...] La pasión de lo infinito es lo decisivo, no su contenido, porque ella es su propio contenido. Es así que el cómo subjetivo y la subjetividad son la verdad».[55] La verdad subjetiva constituye un *pathos* que, elevado a la infinitud posible de la libertad, actualiza la esencia inteligible e ideal del yo. Precisamente por eso, no cualquier interioridad es la verdad, sino únicamente aquella que alcanza el punto máximo de su intensidad. La realización de la verdad subjetiva es por lo tanto enteramente interior a la libertad, más aún, es la libertad misma, devenida el poder activo que su idea insinuaba posible.

54. Cf. SV[2], vol. IV, p. 420ss. / SKS, vol. 4, p. 197.
55. SV[2], vol. VII, p. 188 / SKS, vol. 7, p. 169.

Bien y verdad subjetivos se cumplen en el vértice de un *pathos* absoluto, llamado a reduplicarse en la acción exterior, a manifestarse en el tiempo de un salto instantáneo y a convertir lo pensado en palabras y en obras. La decisión establece así el acuerdo entre estos dos elementos que menciona aquí Kierkegaard: «a) ante todo, una convicción y una certeza firme [...] b) luego, un desarrollo empírico».[56] En esto consiste la reduplicación: en el acuerdo entre convicción y vida, alianza de lo interior y lo exterior. La ética kierkegaardiana implica por lo tanto la pertenencia de la subjetividad al mundo finito, donde la libertad actúa su sentido y valor. Ella niega además cualquier subjetivismo o relativismo, porque la libertad afirma en ella su valor absoluto. Tal es la fuerza creadora de la decisión, por la cual el bien y el mal, la verdad y la subjetividad, lo eterno e infinito llegan a ser, en el instante absoluto de todos los tiempos.

6. La universalidad del deber

Porque la decisión no es para la subjetividad ética una opción arbitraria sino una necesidad intrínseca, ella asume la forma del «deber» como potencia absoluta e incondicional de todo contenido finito. Desde el punto de vista de la inmanencia subjetiva, el deber designa para Kierkegaard «una relación interior; pues lo que me compete no como individuo accidental sino según mi esencia verdadera está por cierto en la relación más íntima conmigo».[57] En cuanto relación, él constituye entonces la identidad esencial del sujeto en virtud de la restitución de la individualidad accidental a su fundamento. De ahí tanto el valor absoluto e incondicional del deber como la eternidad que caracteriza a lo ético. En otros términos, el deber es la conciencia de una infinitud ideal que quiere ser en lo finito y, dado que esta pertenece esencialmente a todo hombre, él es entonces «lo humano

56. *Pap.,* vol. II A 252 / SKS, vol. 17, DD:134.
57. SV², vol. II, p. 275 / SKS, vol. 3, p. 236.

general»,[58] asignado a cada uno como tarea propia. La generalidad o universalidad del deber se dice en dos sentidos. El primero, en cuanto su exigencia se extiende a todos los individuos y determina su igualdad esencial, consigo mismo y con los otros. El segundo, en cuanto su contenido prescribe las acciones comunes que contribuyen al ordenamiento social.

Como realidad esencial e íntima, la exigencia suprema del deber reside en la identidad sustancial del sujeto, emergente de la propia necesidad. El imperativo kierkegaardiano consiste entonces en la elección de sí mismo, a fin de devenir uno con el fundamento eterno del yo. Y ya que este poder corresponde a todos por igual, Kierkegaard asegura que «lo humano reside en que a todo hombre le es concedido el poder ser espíritu».[59] Si lo puedes, debes y, viceversa, si debes serlo es porque tienes el poder de lograrlo. Hay en esta afirmación una conversión de lo posible al deber, en la cual se manifiesta la íntima potenciación del espíritu. La apropiación incondicional de esta esencia una y eterna del yo convierte al devenir temporal en un *continuum*:[60] frente a la fragmentación inmediata de los fenómenos, el ético descubre en sí mismo «una constancia intrínseca cuya fuerza es idéntica a la ley del movimiento».[61] Mientras que el esteta se derrama sobre la accidentalidad de los sucesos y en ella pierde su unidad interior, la subjetividad ética se afirma en el orden divino de los hechos, en su fundamento inconmovible que es, en el fondo, el origen mismo del acontecer. A partir de él, la apariencia inmediata del mundo queda remitida a su propia interioridad absoluta.

Por otro lado, como realidad objetiva, lo debido se extiende a todas las esferas de la vida, para asumir incondicionalmente aquellas tareas y actividades que empeñan en general la existencia humana. El amor, el trabajo, la amistad, la vocación, las ocupaciones diarias, etcétera son objeto de esta transformación debida, por la cual ellos

58. Cf. *Pap.*, vols. IX A 213; X^1 A 430 / SKS, vol. 21, NB6:62; vol. 22, NB11:131.
59. *Pap.*, vol. IX A 76 / SKS, vol. 20, NB5:73.
60. Cf. SV^2, vol. II, pp. 46, 108, 154, 248s / SKS, vol. 3, pp. 44, 95, 134, 213s.
61. SV^2, vol. II, p. 108 / SKS, vol. 3, p. 95.

reciben la firmeza inamovible de un yo que se realiza y las realiza a través suyo. Por eso, de la subjetividad estética a la ética no hay una destrucción de lo anterior sino un retorno circular —una repetición transfiguradora— que descubre en lo mismo el dinamismo superador de lo eterno. Al dinamismo eterno del yo se sujetan así todas sus acciones particulares, y él logra ser de este modo la unidad absoluta de lo general y lo singular.

El carácter objetivo y universal —*det saedelige* o *Saedelighed*— de la ética kierkegaardiana tal como es expuesta por el asesor Wilhelm y Johannes de Silentio suele ser asimilado a la *Sittlichkeit* de Hegel.[62] En efecto, la subjetividad ética debe realizar en el mundo existente el orden objetivo y universal del espíritu, a semejanza de lo expresado por la *Filosofía del derecho*. Allí Hegel concibe el paso de la conciencia arbitraria a la conciencia del deber como la elevación del espíritu a su contenido verdadero, esto es, a su fundamento universal y necesario, que no es extrínseco sino inmanente a la subjetividad misma. Según él, la raíz de lo ético no reside en la determinación extrínseca de la ley, sino en la autodeterminación de la voluntad, que es libertad subjetiva. El deber es la propia acción interior, por cuyo querer y conocer se afirma la sustancialidad racional del orden ético como fundamento de lo individual, a la vez que el individuo se comprende en ella de manera esencial y encuentra allí su subsistencia. Lo ético así entendido constituye la síntesis o identidad concreta de la individualidad particular y su sustancialidad esencial, identidad en la cual se supera sin destruirse la contingencia subjetiva. Esta naturaleza universal, que no es una representación abstracta sino la sustancia misma de lo singular, eleva su existencia inmediata individual al poder de una acción que es a la vez singular y universal.

Kierkegaard coincide con Hegel en la realización de un orden universal y objetivo que sea a la vez manifestación y fundamento de la subjetividad ética; coincide también en que lo universal no es una ley extrínseca sino la propia intimidad subjetiva, su *pathos;* y que lo universal es abstracto si no se encarna en la pasión de lo singular. Para

62. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien..., op. cit.*, §§ 142ss.

ambos, lo ético se sostiene en la universalidad propia de la esencia humana, superadora del arbitrio individual por el devenir reflexivo de la propia subjetividad. El hombre no es solo ni principalmente la arbitrariedad de su ser contingente, sino la necesidad de una esencia común, por la cual deviene «a la vez él mismo y toda la especie, de manera que toda la especie participa del individuo y el individuo participa de toda la especie».[63] El valor de la individualidad depende así de su universalización, y en este punto Kierkegaard se vale de Hegel para superar las abstracciones estético-románticas. André Clair comenta al respecto que pensar al individuo es «comprender esta dialéctica de lo singular y lo común»[64] en cuanto reduplicación de lo general en la singularidad. De acuerdo con Clair, «lo general es el tercero revelador del individuo a sí mismo, el elemento intermediario entre su ser inicial virtual y su ser efectivo determinado».[65] Según esta dialéctica de universalidad e individualidad, el movimiento de entrada en sí mismo es un movimiento de salida de sí mismo y viceversa; interiorización y externalización coinciden.

Sin embargo, si bien por una parte Kierkegaard aprueba la construcción ético-hegeliana de la subjetividad, por otra parte él la utiliza como transición hacia una realidad subjetiva más elevada. En efecto, lo que Hegel entendería como un deber horizontal sujeto a la construcción del Estado y la historia universal, Kierkegaard lo eleva a una relación vertical con lo divino, que no se agota en la inmanencia del yo sino que exige la relación con otro trascendente, cuya legislación impera sobre la conciencia. En la pura inmanencia, la autonomía del deber se niega a sí misma, y tal es la objeción de Kierkegaard contra la ética moderna, especialmente kantiana:

> Kant piensa que el hombre es para sí mismo su ley (autonomía), es decir que se liga a la ley que él mismo se ha dado. Pero con esto se afirma sustancialmente, en el sentido más radical, la ausencia de toda

63. SV², vol. VII , pp. 332, 384 / SKS, vol. 7, pp. 46, 89.
64. A. Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier*, París, Cerf, 1993, p. 173.
65. *Ibíd.,* p. 185.

> ley y el puro experimento. Esto se convertirá en algo tan poco serio como los golpes que Sancho Panza se daba sobre la espalda. Es imposible que yo pueda ser en A efectivamente más severo de lo que soy en B o que pueda desear serlo para mí. Si se quiere actuar seriamente, es necesaria la constricción. Si lo que liga no es algo más alto que Yo mismo, y me toca a mí ligarme a mí mismo, entonces ¿de dónde como A (quien liga) debería sacar la severidad que no tengo como B (quien debe ser ligado), toda vez que A y B son el mismo Yo?[66]

Dicho brevemente, si entre los términos de la relación —finitud e infinitud, tiempo y eternidad, ser y deber, etcétera— no media una tercera instancia trascendente y diferente de la subjetividad, entonces la inmanencia pura del deber desemboca en una autocontradicción imposible, y a partir de esta negación Kierkegaard propone su superación.

Para el pensamiento kierkegaardiano, la autonomía ética conduce a la heteronomía religiosa y el deber, a una majestad ordenadora del mundo y la conciencia. El deber instituye la voluntad de Dios en la subjetividad, y en la relación con este Otro, el hombre se descubre potencia derivada, correspondiente y obediencial. En última instancia, la propia autonomía se resuelve a sí misma en un Tercero, y Kierkegaard puede decir al respecto que «todo hombre que se haya entendido profundamente a sí mismo aunque no sea más que una sola vez, comprende muy bien que le sería imposible ser feliz si debiera quedar al arbitrio de su destino. Comprende que en el hombre toda dicha y alegría y felicidad provienen de la obediencia».[67] Quien ha ido hasta el fondo de su conciencia se reconoce en esa «necesidad de majestad»[68] que emerge de su propia esencia creatural.

Kierkegaard representa el salto de la autonomía ética a la heteronomía de la conciencia religiosa con el paradigma de Abrahán, solo delante de Dios, bajo el imperio de una ley que suspende lo

66. *Pap.*, vol. X^{2} A 396 / SKS, vol. 23, NB15:66.
67. *Pap.*, vol. VIII^{1} A 525 / SKS, vol. 20, NB4:44.
68. Cf. *Pap.*, vol. XI^{2} A 154 / SKS, vol. 26, NB34:13.

general. Abrahán expresa el pasaje de lo universal a lo absoluto, el lugar donde el deber determina una relación absoluta con lo absoluto y la identidad inmanente es quebrada por una trascendencia. Tal es la transición entre el estadio ético y el religioso, cuyo límite consiste en lo que Kierkegaard denomina «humor»: «Hay tres esferas de la existencia, estética, ética, religiosa. Dos zonas límites que le corresponden: la ironía limita con lo estético y con lo ético; el humor limita con lo ético y con lo religioso».[69] El humorista conoce la contradicción ética, esa inconmensurabilidad entre lo finito y lo infinito que hace imposible la autonomía del deber. Él apunta por eso a una trascendencia absoluta, mientras burla los vanos esfuerzos de la subjetividad ética. Abrahán es, en este sentido, una figura humorística, incomprendida y condenada por la multitud de lo general.

En otros términos, este fracaso de lo ético se expresa también en la culpa y el arrepentimiento como contrapartida de la afirmación subjetiva, que conducirá a una nueva instancia de realización espiritual.

7. La decisión como acción negativa

La fuerza afirmativa de la decisión ética, su capacidad creadora e inteligible, debe sin embargo ser interpretada en el contexto total de la filosofía kierkegaardiana, es decir, en su contexto dialéctico, según el cual *omnis affirmatio est negatio* y toda decisión, una «decisión negativa infinita».[70] La interiorización dialéctica de la negación estructura por entero la realidad subjetiva y manifiesta su operatividad en todas y cada una de las esferas de su desarrollo. Tanto para el esteta como para el ético o el religioso, vale que en cualquiera de estos casos «el «espíritu» no puede afirmarse nunca de manera directa, debe haber siempre antes una negación; y cuando más «espíritu», más se debe cuidar con exactitud que la negación sea la negación

69. sv², vol. vii, p. 492 / sks, vol. 7, p. 179.
70. sv², vol. vii, p. 27 / sks, vol. 7, p. 35.

del opuesto preciso».[71] En el estadio ético, la negatividad dialéctica de la decisión se manifiesta como «culpa» y «arrepentimiento», que invierten la afirmación del yo en su impotencia o imposibilidad. Por ser posible y dialéctico, el infinito poder de la libertad resulta finalmente imposible.

Culpa y arrepentimiento éticos se especifican como negatividad inmanente, que escinde la identidad del yo consigo mismo, o bien, la relación con su eternidad y divinidad intrínsecas. Ambos suponen la contradicción entre lo ideal y lo real, la aspiración a una infinitud irrealizable que frustra y paraliza la acción exterior. Respecto del bien y la verdad, la culpa expresa la maldad y no-verdad de lo subjetivo, y lo hace de manera tan libre como la afirmación de aquellos. La culpa es «un fenómeno de la libertad»,[72] correspondiente a su propia desintegración, con «lo otro»[73] de sí misma. Ella indica una «realidad ilegítima» que es «extraña»[74] y natural a la vez. Mientras que el bien es fuerza expansiva, la culpa contrae la subjetividad y corta todos sus vínculos; mientras que el primero es difusivo de sí, el mal clausura la subjetividad en sí misma.

Mientras que *O lo uno o lo otro* comienza afirmando la decisión como poder idéntico del yo, el texto concluye con la afirmación edificante de que «delante de Dios siempre estamos equivocados»,[75] de manera tal que «la expresión más alta que la concepción ética de la vida posee es arrepentirse y yo debo siempre arrepentirme, pero esta es precisamente la autocontradicción de la ética».[76] Jacques Derrida ha comentado esta idea kierkegaardiana asegurando que el hombre es siempre e inexorablemente culpable por una finitud que jamás satisface la demanda inconmensurable de su infinitud subjetiva. Día y noche —asegura Derrida— a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, cada individuo levanta el cuchillo y sacrifica

71. *Pap.*, vol. xi¹ a 15 / sks, vol. 25, nb28:70.
72. Cf. sv², vol. iv, p. 445 / sks, vol. 4, p. 218.
73. Cf. sv², vol. iv, p. 471 / sks, vol. 4, p. 239.
74. Cf. sv², vol. iv, p. 421 / sks, vol. 4, p. 198.
75. sv², vol. ii, pp. 366ss. / sks, vol. 3, p. 311.
76. *Pap.,* vol. iv a 112 / sks, vol. 18, jj:119.

a Isaac.[77] Haga lo que haga, la subjetividad se arrepentirá por no haber podido lo suficiente, lo posible, lo debido, traicionando así su exigencia ideal.

Elegirse absolutamente significa entonces elegirse como culpable, y en la culpa se niega la dialéctica de la inmanencia como una autocontradicción imposible. La posición del yo por el yo mismo revela en el arrepentimiento su impotencia y la unidad conseguida recae en la escisión. Ciertamente, el yo posee en sí un poder absoluto y una realidad infinita que debe actuar, pero junto a ellos posee el no ser y la impotencia, y de ambos resulta la constitución dialéctica del yo, según la cual «en la misma medida en que él tiene lo positivo, tiene también lo negativo. Este origen dialéctico de la libertad, la libertad nunca lo olvida».[78] Por dialéctica entendemos aquí una fuerza dinámica cuya afirmación es *eo ipso* negación y cuya negación remite a una unidad superadora de la diferencia, de manera tal que, si la libertad tiene un origen *dialéctico*, ella tiene ante todo *un* origen al cual debe retornar. Pero el problema reside en que pueda hacerlo por sus propias fuerzas, toda vez que ellas se anulan en su propia contradicción.

La realidad del arrepentimiento desenmascara la negatividad constitutiva de la subjetividad, o bien, su pertenencia esencial al mal y a la nada. Lo negativo implícito en la culpa no es una mera pasividad sino que supone el «poder de repulsión que se exige siempre de lo negativo, principio mismo del movimiento; y no solamente él repele, sino que lo hace infinitamente, y quien lo tiene detrás debe necesariamente avanzar a una velocidad infinita de descubrimiento en descubrimiento».[79] En otras palabras, «el mal da una energía potenciada»,[80] y en este sentido es posible decir que Kierkegaard estaba convencido del enorme poder de lo negativo, cuya fuerza impulsa el devenir subjetivo. Lo negativo es entonces principio mismo de realidad efectiva.

77. Cf. J. Derrida, *Donner la mort*, París, Galilée, 1999, p. 98.
78. *Pap.*, vol. V A 90 / SKS, vol. 18, JJ:281.
79. SV², vol. I, p. 297 / SKS, vol. 2, p. 263.
80. *Pap.*, vol. X² A 404 / SKS, vol. 23, NB15:73.

Utilizando otros términos, los *Tres discursos sobre ocasiones imaginarias* se refieren a la negatividad de la libertad como una «decisión de muerte».[81] La muerte se presenta allí como el pensamiento más serio y más cierto, por tratarse de una realidad indeterminable e inexorable. Ella responde a la ausencia de todo contenido finito, a la aniquilación de sujeto y objeto en la igualdad indiferente de la nada. Sin embargo, esta misma negación es una fuente de energía incomparable, porque ella produce la energía de la eternidad. El pensamiento de la muerte eleva, más allá de ella, a una realidad superior.

El estadio ético intentó afirmar la autorrelación que es el yo junto a la síntesis de finitud e infinitud, tiempo y eternidad que él contiene. Sin embargo, el ético olvida que «la relación que se relaciona consigo misma ha sido puesta por Otro, entonces la relación es ciertamente lo tercero, pero esta relación, que es lo tercero, es también una relación que se relaciona con lo que ha puesto la relación entera».[82] La dependencia de un tercero equivale, en términos metafísicos, a la negación completa del yo y a la aniquilación de todos sus esfuerzos. Esto no significa que la subjetividad no pueda nada, sino que nada puede por sí misma, y en este reconocimiento su poder colapsa. La conciencia ética está perdida. Haga lo que haga, se arrepentirá y será siempre culpable. Haga lo que haga, la reconciliación es para ella imposible. Su infinito poder se anula en su propia contradicción y su concreción recae en una nueva abstracción. No obstante, y si desde el punto de vista meramente humano la negación y la culpa son el único saldo posible para la libertad de la acción, hay también otro punto de vista, el punto de vista del Otro, según el cual lo imposible deviene real y el amor salva lo que el deber condena. Él es capaz de recuperar lo perdido como afirmación siempre nueva. De aquí que la experiencia de una inconmensurabilidad imposible sea también la experiencia de lo siempre posible, en su apertura infinita hacia un futuro improgramable e incalculable, ofrecido a la libertad.

81. Cf. SV², vol. V, pp. 261ss.; *Pap.*, vol. VI B 120, 8-22 / SKS, vol. 5, pp. 296ss.
82. SV², vol. XI, p. 144 / SKS, vol. 11, p. 74.

En resumen, la negatividad de la acción ética no tiene la última palabra sobre el devenir espiritual, sino que ella es una instancia intermedia y dialéctica entre lo estético y lo religioso. Su negatividad determina lo ético como un estado de transición, que apunta más allá de sí mismo, hacia su propia superación religiosa. Más allá de la culpa y el arrepentimiento, cabe otra posibilidad, la posibilidad de un Otro que vuelve a hacer posible la libertad. Comienza aquí una nueva ética, contenida en lo religioso como su deber supremo.

8. La ética segunda

Según lo dicho hasta aquí, podríamos resumir el estadio ético kierkegaardiano en tres atributos fundamentales: un ideal infinito, el deber que impulsa a su realización concreta y la culpa como contradicción entre lo debido y lo sido. Los *Papirer* expresan esto mismo de la siguiente manera: «La ética comienza sin más afirmando para todo hombre esta exigencia: tú debes ser la perfección. Si no lo eres, eso te será imputado de inmediato como culpa».[83] El ideal universal que la subjetividad ética intenta se cierne sobre ella como su más íntima posibilidad, y en este dominio vale decir que, si ella lo puede, debe. No obstante, la realidad de lo ético resulta más bien la contraria: si ella lo debe, efectivamente no puede. Culpa y arrepentimiento desenmascaran la imposibilidad del sujeto de ser su propia perfección en sí y por sí mismo. Ahora bien, si la ética kierkegaardiana concluyera aquí, el intento de la existencia singular resultaría un absurdo.

Pero lo cierto es que, precisamente porque la búsqueda del yo por el yo mismo está perdida, cabe la posibilidad de realizarse por Otro. En y por Otro, el yo perdido retornará transfigurado, y a esta nueva posibilidad se refiere lo que *El concepto de la angustia* denomina «ética segunda».[84] Entre la ética primera y la segunda media una trascendencia, una ruptura con el orden anterior, a partir de la cual

83. *Pap.*, vol. x^4 a 362 / sks, vol. 24, nb24:112.
84. sv^2, vol. iv, pp. 325ss. / sks, vol. 4, pp. 119 ss.

la subjetividad hace efectivo lo imposible y recupera la identidad insalvable. A la sazón, Kierkegaard está convencido de que

> a la inmediatez se puede por cierto volver una segunda vez; pero el inconveniente del sistema consiste en creer que se pueda volver una segunda vez sin ruptura. A la inmediatez se llega una segunda vez solo éticamente; la inmediatez misma se convierte en la tarea, «tú debes» alcanzarla. [...] si no puedo recuperar la inocencia, todo está perdido desde el principio; porque el principio en la vida espiritual consiste en el hecho de que cada uno de nosotros ha perdido la inocencia [...] puedo definir el segundo nacimiento como la inmediatez ganada éticamente.[85]

Esta segunda ética supone una negación absoluta, una diferencia o contradicción cualitativas,[86] de cuya nada es posible una nueva creación trascendente, creación que no viene del sí mismo sino —como dice Kierkegaard siguiendo el texto bíblico— «de lo alto»,[87] metáfora que ilustra la trascendencia absoluta.

En términos religioso-cristianos, la recuperación de la libertad que la segunda ética supone es posible en virtud de la «gracia» y la gracia es lo «dado *gratis*»,[88] sin méritos ni prerrogativas. Esto significa que en el vértice de su poder, donde la subjetividad descubre su impotencia y su culpa, y donde reconoce que —haga lo que haga— el arrepentimiento será el desenlace inevitable de su imputación radical, en ese mismo lugar aparece ahora la gracia, para concederle al yo la certeza de que —haga lo que haga— «será siempre una gracia que te salves»,[89] porque toda salvación viene de lo alto. El reconocimiento de la gracia como principio último de acción y reconciliación introduce a la

85. *Pap.*, vol. X^{1} A 360 / SKS, vol. 22, NB11:62.
86. Cf. *Pap.*, vols. V A 16; X^{2} A 296; X^{3} A 23; X^{4} A 258; XI^{1} A 2, XI^{1} A 67, XI^{1} A 495 / SKS, vol. 18, JJ:209; vol. 22, NB14:118; vol. 23, NB17:92; vol. 24, NB24:18; vol. 25, NB28:57; vol. 25, NB29:18; vol. 26, NB31:159.
87. Cf. SV^{2}, vols. III, pp. 45ss; IV, pp. 41ss.; XIV, pp. 291ss. / SKS, vols. 5, pp. 35ss.; 5, pp. 130ss. La referencia bíblica es de Sant 1,17.
88. *Pap.*, vol. X^{2} A 224 / SKS, vol. 22, NB14:50.
89. *Pap.*, vol. X^{3} A 106 / SKS, vol. 23, NB18:59.

subjetividad en el estadio cristiano de la existencia. La segunda ética asegura entonces que «con Dios podemos todo»,[90] porque su «gracia es una fuente infinita».[91] Ningún esfuerzo humano podría lograr lo infinitamente más alto que todas sus fuerzas, y menos aun tratándose de aquello que Dios libremente retiene en su poder. Por esta razón, Kierkegaard entiende que lo mejor para el hombre es reconocer su propia impotencia junto con la misteriosa concesión del poder.

No obstante, la gratuidad del don no dispensa de la propia acción libre, sino que por el contrario la supone, porque lo donado es precisamente la efectividad de esa acción. El don adviene una vez que la libertad ha agotado sus propias fuerzas y reconoce, en su propia nada, la gracia que sostiene y hace posible su decisión. En este sentido dice Kierkegaard:

> Dios puede colaborar con lo que sin embargo solo la libertad puede hacer. Solo la libertad puede hacerlo: pero qué sorpresa para el hombre poder expresarse agradeciéndoselo a Dios, como si hubiera sido Dios quien lo hiciera. Y en su alegría de poder agradecerle es tan feliz que no quiere escuchar nada más, no quiere sentir absolutamente nada, sino a Dios mismo. Lleno de reconocimiento, refiere todo a Dios y ruega a Dios que las cosas sigan tal cual son: que sea Dios quien lo hace todo. Porque él no cree en sí mismo, sino solo en Dios.[92]

La fe en el poder divino es así el primer don de su gracia, y es también el primer principio de la ética segunda. La realidad de la fe constituye el trasfondo de toda gracia, y su consistencia ética expresa el deber último de la libertad.

La ética segunda ordena: «Tú *debes* creer»,[93] y su fe afirma la fuerza de un Poder capaz de realizar lo imposible. Restituido a la fe, el deber manifiesta su naturaleza heterónoma y trascendente, a la vez que

90. *Pap.*, vol. x^5 a 5 / sks, vol. 25, nb27:5; cf. también Flp 4,13.
91. *Pap.*, vol. x^2 a 451 / sks, vol. 23, nb15:114.
92. *Pap.*, vol. xi^2 a 439.
93. *Pap.*, vol. x^1 a 188 / sks, vol. 21, nb10:110.

eleva lo ético a lo religioso. El deber ordena: «Cree, tú debes creer. Y si alguno me preguntara si el hecho de creer me hace siempre bailar sobre las rosas, le respondería: no, pero otorga la beata e indescriptible certeza de que todo es bien y de que Dios es amor».[94] Con tales palabras, el imperativo de la conciencia concluye en la certeza divina como consumación de la acción libre. La fe no es, en este sentido, una determinación puramente intelectual, sino una acción libre, una «elección de la Fe»,[95] por lo que Kierkegaard la considera «una categoría ética»,[96] en el sentido de la ética segunda de la cual venimos hablando. La determinación de la fe como categoría ética implica su exigencia incondicional, carácter que Kierkegaard le atribuye en los siguientes términos: «La única certeza es ético-religiosa»,[97] ella dice: «Cree simplemente y tu salvación es cierta».[98] En su sentido último y eminente, «el cristianismo *debe* ser creído»,[99] de manera tal que la segunda ética kierkegaardiana es propiamente una ética cristiana, que traduce el deber evangélico a la existencia concreta.

En y por la fe, la subjetividad recrea una nueva relación consigo misma, mediada por la relación absoluta con lo divino, o bien, por la relación de personalidad entre Dios y el hombre. Esta nueva realidad ético-religiosa manifiesta la consistencia divina del yo cuya medida es Dios. El yo afirmado en y por Otro «adquiere una cualidad y una calificación nuevas por el hecho de que él se encuentra en presencia de Dios. Él no es más un yo meramente humano, sino que es (y espero no ser mal comprendido sobre el sentido de la palabra) lo que yo quisiera llamar un yo teológico, el yo bajo la presencia misma de Dios. Y qué realidad infinita no posee el yo por el hecho de tener conciencia de existir delante de Dios, deviniendo un yo humano cuya medida es Dios».[100] La relación con Dios establecida

94. *Pap.*, vol. VII^1 A 186 / SKS, vol. 20, NB:73.
95. *Pap.*, vol. X^3 A 702 / SKS, vol. 24, NB22:86.
96. *Pap.*, vol. XI^2 A 380.
97. *Pap.*, vol. VII^1 A 186 / SKS, vol. 20, NB:73.
98. *Pap.*, vol. X^2 A 239 / SKS, vol. 22, NB14:65.
99. *Pap.*, vol. IX A 127 / SKS, vol. 20, NB5:123.
100. SV^2, vol. XI, p. 215 / SKS, vol. 11, p. 126.

como fundamento de la ética segunda tiene por medio y garantía el poder creador de lo divino. Lo que el hombre solo no puede, se hace posible en el Otro y de aquí que «la fe consiste en mantener firme la posibilidad»[101] más allá de todas las fuerzas humanas, a tal punto que abandonar la posibilidad sería una acción inmoral. Dicho brevemente, lo humanamente imposible es el poder de Dios.

En cuanto decisión ética, la fe comparte los atributos de toda acción libre, elevada ahora a su máxima potenciación y traspasada por una negación trascendente. La fe es así una categoría reflexiva, que comienza «cuando la reflexión está completamente agotada».[102] Ella carece de presupuestos y «es al mismo tiempo siempre sí misma y la condición de sí misma».[103] Cuando la subjetividad agota su reflexión, allí está la fe, como fuerza incondicional,[104] que remite la identidad personal hacia su fundamento trascendente. Así puede decir Kierkegaard que «mi alma reposa por entero en la fe; ella se comprende perfectamente en su acto de fe».[105] Asimismo, la fe es una categoría dialéctica, en cuya diferencia se sostiene la síntesis de la existencia y la aspiración continua que la ética primera es incapaz de sostener. De este modo, la fe restituye la unidad subjetiva y afirma la inclusión de los opuestos: «Por una parte, está la verdad eterna; por la otra, la multiplicidad de la existencia que el hombre como tal no puede penetrar, porque debería ser omnisciente. He aquí por qué el anillo de unión es la fe».[106] El poder unitivo de la fe es el poder de lo alto.

Asimismo, como decisión libre, la fe constituye el *pathos* supremo del espíritu, «la interioridad llevada a su más alto grado de intensidad»,[107] por la cual ella resulta a su vez la objetividad.[108] De

101. *Pap.*, vol. IX A 311 / SKS, vol. 21, NB7:54.
102. *Pap.*, vol. V A 28 / SKS, vol. 18, JJ:221.
103. *Pap.*, vol. III A 216
104. Cf. *Pap.*, vol. X[3] A 470 / SKS, vol. 24, NB21:29.
105. SV[2], vol. XI, p. 74/ SKS, vol. 11, p. 20.
106. *Pap.*, vol. V A 68 / SKS, vol. 18, JJ:261.
107. SV[2], vol. VII, p. 602 / SKS, vol. 7, p. 273.
108. *Pap.*, vol. X[2] A 299 / SKS, vol. 22, NB14:121.

aquí la consistencia éticamente concreta y absoluta de la fe, respecto de la cual Dios mismo es, en definitiva, el *cómo* de la subjetividad.[109] La identidad efectiva de la subjetividad obedece a este *cómo* divino, en el cual ella supera tanto la mera tautología vacía como la mera diferencia insuperable. En su identidad esencial, la fe restituye la «originalidad cualitativa»,[110] esa inocencia primitiva a la cual se puede y debe volver después de la ruptura.

Ahora bien, lo que la fe restituye al sujeto, vale decir, lo propiamente divino y originario que ella consuma, es la realidad del amor. La fe cree que el amor ha olvidado la diferencia y la contradicción. Ella espera del amor lo inmutable, aquello que no conoce dialéctica alguna y cuyo principio es más simple y *unum* que el principio de la fe. El amor es así, frente a la negación y la nada, la única fuerza de unidad, capaz de sostener el combate dialéctico de la fe. Si lo imposible es posible y la culpa ha sido perdonada, lo es por amor. Si debe haber algún modo de relación capaz de lograr la identidad del yo, esta es la relación del amor: vínculo de la perfección, fuerza de la unidad y acción plena de la libertad. El amor es deber y a su vez, en el amor, lo debido se supera a sí mismo.

9. El amor al prójimo: la perfección de la ley

Allí donde la ética primera descubre la culpa y la impotencia del yo, y donde sabe que, haga lo que haga, el arrepentimiento será el desenlace inevitable de su negatividad radical, en ese mismo lugar se levanta el amor, para concederle la seguridad que ningún esfuerzo humano podría garantizar. Aquí reside la novedad de la segunda ética kierkegaardiana: en la reconciliación de lo humano y lo divino por la acción libre del amor, vínculo de la perfección y garantía de la unidad. El fracaso de la ética primera redunda en el éxito siempre nuevo del amor, y la negatividad de la elección se invierte en el

109. *Pap.*, vol. x^{2} a 644 / sks, vol. 23, nb17:70.
110. *Pap.*, vol. xi^{2} a 18 / sks, vol. 26, nb32:101.

exceso del don siempre posible. Por eso, allí donde la ética primera sucumbe, la subjetividad es capaz de renacer de lo alto.

Si lo ético considera la restitución del yo a su unidad esencial, nada más ético que la realidad del amor, cuya originalidad Kierkegaard describe como «la fuente de todas las cosas y el fundamento más profundo de la vida espiritual»,[111] «*por esencia* inagotable en toda su riqueza» y «por naturaleza enteramente presente en todas partes».[112] La eticidad del amor responde básicamente a esa identidad fundacional, de la cual surgen y a la cual se reducen todas las diferencias. Ella hace posible y necesario el devenir subjetivo, sostenido por esta fuerza suprema de lo real. Como origen de toda semejanza y vínculo de perfección, el amor eleva la síntesis de la fe a su suprema igualdad y perdona el pecado que la oprime. Para el amor no hay pecado, y esto significa que lo uno ha vencido al mundo y la contradicción ha sido derrotada desde toda la eternidad. Porque Dios es Amor, la ética kierkegaardiana concreta en Él su ideal de perfección. El amor define de manera sustancial y subjetiva a Dios, y a este nombre corresponden el origen y el fin de todas las cosas.

Todo procede del amor divino y allí mismo está llamado a retornar, a través de un dinamismo circular que produce la perfección de lo finito y se consuma en lo absoluto. El devenir ético constituye en verdad un movimiento amoroso, al cual se remite la igualdad determinante de la vida espiritual. En este sentido, Kierkegaard le atribuye al amor un dinamismo eterno, definido como «una duplicación en sí mismo»,[113] vale decir, como un devenir reflexivo que, sin abandonar la igualdad, afirma y contiene lo otro en su absoluta unidad. La reduplicación del amor obedece a su sobreabundancia esencial, a esa riqueza difusiva por la cual él se diferencia en siempre nuevas creaciones. En virtud de este autodinamismo, lo que el amor es en sí mismo, a saber, el fundamento de todo, deviene su propia obra, y por eso «lo que él hace, eso es; lo que él es, eso hace; y en

111. SV^2, vol. IX, p. 246 / SKS, vol. 9, p. 209.
112. SV^2, vol. IX, p. 9 / SKS, vol. 9, p. 8.
113. SV^2, vol. IX, p. 208 / SKS, vol. 9, p. 177.

un solo y mismo momento: en el instante mismo en que sale de sí (exteriorización) es en él mismo (interiorización); y en el instante mismo en que es en él, sale de sí, de tal modo que esta salida y esta entrada, esta entrada y esta salida son a la vez una sola y misma cosa».[114] La aspiración identitaria de la ética primera se cumple así en esta reduplicación amorosa, porque la identidad del amor es capaz de albergar y contener la diferencia.

En *Los actos del amor*, Kierkegaard explicita esta eterna igualdad del movimiento amoroso, capaz de saldar con su duplicidad la contradicción de lo existente. En el amor entonces el hombre se hace igual a sí mismo, porque la unidad divina perdona su diferencia. Amar resulta así «un asunto de conciencia»,[115] vale decir, la única verdadera autoconsciencia del singular alcanzada en la conciencia de Dios como realidad plena y una. El fondo último de la interioridad humana está constituido por su proximidad divina, y en esta intimidad Dios es para ella «pura reciprocidad»[116] amorosa. La fuerza interior del singular, su consistencia efectiva y la verdad que el pecado aniquiló emanan ahora de esta presencia divina, que restituye con creces lo perdido. Pero hay más aún, porque esta reflexión del movimiento amoroso incluye también al prójimo como instancia intermedia de la unidad del hombre con Dios. Dios, yo y prójimo revelan así la esencia relacional y trinitaria de lo uno.

La eticidad del amor corresponde a su carácter debido y, por tratarse de lo más perfecto, a su deber absoluto. «Tú debes amar»,[117] tal es el mandamiento supremo e incondicional. A diferencia de la ley, que juzga y condena la subjetividad ética, el amor dona lo mismo que exige, y por eso resuelve la contradicción interna del yo en una relación positiva consigo mismo, con Dios y con el prójimo. En cuanto deber, el amor es un débito infinito,[118] una deuda infinita contraída doblemente con Dios y con el prójimo,

114. SV², vol. IX, pp. 318s. / SKS, vol. 9, pp. 269s.
115. SV², vol. IX, pp. 157ss. / SKS, vol. 9, pp. 133ss.
116. SV², vol. IX, p. 433 / SKS, vol. 9, p. 366.
117. Cf. SV², vol. IX, pp. 27ss. / SKS, vol. 9, pp. 23ss.
118. Cf. SV², vol. IX, pp. 200ss. / SKS, vol. 9, pp. 170ss.

de manera tal que, en lugar de encerrar al yo en sí mismo, lo compromete en un movimiento de apertura, entrega y donación. El débito amoroso se impone como una tarea personal, ya divina, ya humana, que convierte al sujeto en un *ser para otro*. El amor es una deuda infinita contraída originariamente con Quien ha amado primero y por el simple hecho de su Amor. Pero el amor es también una deuda infinita contraída con el prójimo y acrecentada con cada acto de amor según una necesidad que aumenta a la medida directa de su propia satisfacción.

La ética segunda constituye así una ética del amor, cuya manifestación más concreta se realiza en el prójimo. Kierkegaard distingue el amor al prójimo de lo que él denomina «amor preferencial». En este último caso, el amor tiene por objeto ciertas cualidades particulares y excepcionales del amado. En el caso del prójimo, en cambio, el amor mismo produce la realidad amada en la propia identidad subjetiva. En efecto, el prójimo es para Kierkegaard «una determinación que depende únicamente del espíritu»[119] y emerge de su devenir libre, razón por la cual en rigor es el sí mismo quien se transforma en el prójimo del otro.[120] Devenir singular significa hacerse prójimo del otro, por un proceso de reduplicación interior, del cual resulta la íntima alteridad del «primer tú»,[121] «tu igual».[122] En él se consuma la potencia infinita de la libertad, su estructura reflexiva y su construcción de sentido. En él se sintetizan, además, el elemento subjetivo e interior con la acción objetiva y finita, o bien, se reduplica lo interior en lo exterior, el amor en cada acto concreto de amor.

Devenir prójimo del otro es una necesidad del yo unido a todos los hombres en esencial igualdad. Lo necesario es aquí la plenitud expansiva de una bondad y verdad infinitas, que no alcanzan al otro en cuanto objeto distinguido de su predilección egoísta e in-

119. SV^{2}, vol. IX, pp. 71, 84 / SKS, vol. 9, pp. 61, 72.
120. Cf. *Pap.*, vol. III A 184; también SV^{2}, vol. IX, pp. 32s / SKS, vol. 21, NB8:38; vol. 9, pp. 27s.
121. SV^{2}, vol. IX, p. 72 / SKS, vol. 9, p. 62.
122. SV^{2}, vol. IX, p. 75 / SKS, vol. 9, p. 64.

digente sino en cuanto determinación subjetiva, cualidad propia de un yo pleno, relacionalmente constituido en unidad con lo otro. Éticamente, el prójimo instituye la igualdad y unidad de todos los hombres, mediada por un tercero, a saber, el Absoluto mismo. Dios es ese tercero que conduce hacia el otro, porque de Él procede y a Él retorna el amor, de manera que su religación absoluta sostiene la relación de todos los hombres. Por eso para Kierkegaard «el amor a Dios y el amor al prójimo son como dos puertas que simultáneamente se abren: es imposible abrir una sin abrir la otra, imposible cerrar una sin cerrar al mismo tiempo también la otra»[123]. Dios, yo y el prójimo constituyen en verdad una misma *tri*-relación y realizan un mismo deber de perfección.

Amor y prójimo dicen una misma acción ética, de manera tal que el «tú debes amar» sea sinónimo de «tú debes amar al prójimo».[124] La realidad del prójimo en íntima unidad con el yo conduce a plantear la posibilidad de una comunidad humana como última construcción amorosa. Mientras que la masificación de individuos abstractos es para Kierkegaard sinónimo de mal y mentira,[125] la comunidad de singulares, fruto de la naturaleza espiritual del hombre y de la relación singular a Dios, constituirá el bien y la verdad, creados por la libertad.[126] En dicha comunidad, cada singular es totalidad, porque el todo no es yuxtaposición de partes sino relación absoluta de singularidades, que tiene en el individuo el *prius* y el principio de la unidad. Esta comunidad de individuos realiza de manera perfecta la realidad múltiple y una del espíritu, universal y personal.

La subjetividad kierkegaardiana, incluida ahora en el tejido vivo de la comunidad, expresa allí su naturaleza ética más profunda. Desde su inserción comunitaria, ella se compromete decididamente con el otro y asume las tareas que hacen a su desarrollo temporal y componen el polo finito y contingente de su ser. La ética segunda recupera

123. *Pap.*, vol. x³ a 739 / sks, vol. 24, nb22:117.

124. Cf. sv², vol. ix, pp. 59ss. / sks, vol. 9, pp. 51ss.

125. Cf. *Pap.*, vols. x¹ a 113; x¹ A 180; sv², vols. xiii, pp. 634 ss.; xi, p. 105 / sks, vols. 21, nb10:35; nb10:102; 11, p. 47.

126. Cf. *Pap.*, vol. x⁵ b 208.

de este modo las actividades y funciones sociales que para la ética primera eran un deber siempre frustrado. Los recupera, en concreto, a partir del amor como don que viene de lo alto, para hacer real lo que lo humano en su pura inmanencia en incapaz de alcanzar.

10. Consideración final: una filosofía de la acción ética

La analogía de sentidos en los cuales se dice la acción ética kierkegaardiana recorre todos los estadios y formas de la existencia, hasta restituir la inmediatez originaria del yo, repetida en última instancia de manera absoluta y trascendente. Hay una ética primera y una ética segunda, una ética religiosa, y una ética religiosa y estética, que salva la inocencia de la bella individualidad y su vínculo inmediato con la totalidad. Porque los estadios no son compartimentos estancos ni esferas cerradas sino niveles de profundización dialéctica a lo largo de un proceso reflexivo, cada uno de ellos contiene a su modo todo lo demás y lo ético, la totalidad de lo real.

Podríamos decir que, en su sentido eminente, la ética kierkegaardiana intenta una síntesis de Sócrates y Cristo. Del primero Kierkegaard toma el modelo de un moralista en carácter, cuya verdad es acción libre; del segundo, el modelo teologal del existir, cuya acción libre es divina y absoluta. Entre ambos, Kierkegaard piensa una ética de la acción absoluta, en la cual lo humano y lo divino configuren la realidad sintética y dialéctica del singular. Mientras que la idea de gracia introduce lo divino como principio último de acción ética, la idea de libertad garantiza la realización subjetiva, en y por otro.

La ética kierkegaardiana es una ética absoluta, porque en ella opera el absoluto mismo, en sinergia con la acción humana. En el *inter-esse* de estas dos fuerzas —la divina y la humana— se constituye la singularidad como sujeto y objeto último de la libertad. El singular es, en este sentido, una acción relacional, en la cual finitud e infinitud, tiempo y eternidad transparentan su pertenencia al absoluto. Tal ética es asimismo una ética metafísica, que alcanza la

creación misma de lo real y verdadero. La libertad produce lo que ella misma conoce en su idealidad infinita, sin otro presupuesto más que su identidad reflexionada y autoconsciente. Que la autoconsciencia del yo se niegue a sí misma en la conciencia de Otro expresa la estructura última de toda realidad, traspasada por una diferencia cualitativa y absoluta, y sin embargo recuperada en su identidad dinámica y dialéctica.

Podríamos definir así el pensamiento kierkegaardiano como un pragmatismo ético, cuya acción tiene el peso de lo absoluto y cuya libertad sostiene el universo entero. Idea y realidad, conocimiento y reflexión, *pathos* y subjetividad, existencia y singularidad, fe y amor son finalmente categorías éticas, producto de la acción libre que las funda.

Bibliografía

Clair, A., *Kierkegaard. Penser le singulier*, París, Cerf, 1993.

Derrida, J., *Donner la mort*, París, Galilée, 1999.

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1969, vol. 7.

—, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 3.

—, *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, vol. 11.

—, *Vorlesungen über die Ästhetik*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 13.

Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaard Skrifter*, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, 28 vols., Gyldendal, København, 1997.

—, *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, 2.ª ed., 20 vols., Gyldendal, København, 1909-1948.

—, *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2.ª ed., 15 vols., Gyldendal, København, 1920-1936.

Malanschuck, G., *Kierkegaard's Thought*, trad. H. V. Hong y E. H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1971.

Abreviaturas

Pap.	*Søren Kierkegaards Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, 2.ª ed., 20 vols., Copenhague, Gyldendal, 1909-1978.
SKS	*Søren Kierkegaard Skrifter*, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, 28 vols., Copenhague, Gyldendal, 1997.
SV^2	*Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2.ª ed., 15 vols., Copenhague, Gyldendal, 1920-1936.

LA BÚSQUEDA DE DIOS EN KIERKEGAARD

Francesc Torralba

1. Las etapas de un camino

El 29 de abril de 1845 Kierkegaard publicó *Tres discursos concretamente circunstanciales* dedicados a la memoria de su padre, Pedersen Kierkegaard.[1] El primero de ellos, titulado «Con ocasión de una confesión», centra su temática en la cuestión teológica. Kierkegaard se pregunta: «¿Qué significa buscar a Dios?». Se plantea la cuestión de la búsqueda de Dios, del sentido de esta búsqueda y del camino que hay que seguir para alcanzar el conocimiento teológico.

Kierkegaard parte de una creencia previa: Dios existe, Dios se comunica al ser humano y lo salva de su esclavitud. En términos generales, estas son las ideas directrices que subsisten en todos los *Discursos* escritos por Kierkegaard. En las obras seudónimas observamos cierta dialéctica en torno a estas premisas. Los autores ficticios discuten estas premisas. En el discurso «Con ocasión de una confesión», el filósofo danés no se cuestiona la existencia de Dios, sino el modo de buscarlo, de acercarse a Él, de relacionarse con Él *(Forholder til Gud)*. La relación Dios-hombre constituye uno de esos núcleos fundamentales de los *Discursos* cristianos y edificantes que escribió a lo largo de su vida.

El pensador danés considera que la búsqueda de Dios debe superar tres etapas, tres escalones necesarios. En un primer momento, Dios aparece bajo la simbología mitológica. El Dios del hombre inocente es un Dios-mito que se identifica con la naturaleza o con algún ente natural. Es un Dios visible, que comparte su divinidad

1. Estos *Discursos* se hallan en SV[3], vol. V, pp. 201-233.

con otros seres y está dotado de fuertes rasgos antropomórficos. Es el Dios de la mitología egipcia, griega o romana. Este Dios desarrolla una serie de actividades muy similares a los quehaceres humanos: come, duerme, se alegra, se enfada, procrea. A juicio de Kierkegaard, representa un concepto infantil de Dios, un concepto ingenuo y primitivo de Dios. Constituye la primera etapa del conocimiento del Absoluto, una primera etapa que coincide con la primera etapa de la civilización, con el politeísmo y la identificación de los dioses con elementos de la naturaleza.

Luego sobreviene, según Kierkegaard, una segunda etapa. Durante esta fase, el ser humano descubre a Dios como creador del mundo, del universo. Dios deja de ser un mito, un elemento de la naturaleza para ser el Creador de todo el orden natural. En esta, Dios ya no desarrolla funciones humanas, ni es sujeto de descripciones antropomórficas, sino que es el Creador de la nada, del vacío absoluto. Este Dios ya no es un hombre infinitizado, sino un ser de otra dimensión ontológica. Históricamente corresponde al Dios del judaísmo.

En la tercera etapa, el ser humano consigue alcanzar el conocimiento más perfecto de Dios, el conocimiento más afín de la verdad de Dios. Esta búsqueda culmina con la identidad de Dios con Cristo, con el Dios hecho carne. Según Kierkegaard, el cristiano goza del concepto más elevado de Dios, un concepto que incluye el atributo de Creador y de Legislador. En esta tercera etapa, el ser humano se descubre frente a Dios como un pecador, como un ser contingente, finito y sometido al error.

Dios es caracterizado como el Bien en sí mismo, como la Suma perfección, el Juez de la vida y de la muerte, del bien y del mal. El ingenuo pierde su inocencia y ante el Altísimo descubre su culpabilidad, su miseria, su error. Dios se manifiesta en Cristo y la idea de Dios integra una posición cualitativamente nueva, radicalmente distinta del Dios-mito y del Dios-creador; integra la posición de Juez de los hombres.

Kierkegaard no ensaya ningún tipo de prueba histórica, teológica o metafísica para justificar este camino que el ser humano realiza

en su búsqueda de Dios. No ofrece razones convincentes para demostrar que la imagen de Dios de la tercera fase es más afín a la verdad que la imagen de la primera o la segunda etapa. En ningún momento pone en duda la representación cristiana de Dios. La asume y la sitúa en la cúspide de las posibles concepciones de Dios. No ofrece razones. Todo el discurso queda encerrado en el ámbito de la creencia y la fe.

Para el filósofo danés, Dios y el hombre están separados por una diferencia cualitativa absoluta que solo el salto de la fe puede abolir. Esta diferencia queda todavía más acentuada cuando el hombre pecador se enfrenta a Dios. Desde este punto de vista, la imagen cristiana de Dios representa, por un lado, la máxima diferencia respecto a la dignidad ontológica de la persona, pero, por otro, significa la suprema paradoja de la encarnación.

Veamos cómo procede Kierkegaard en este *Discurso* y qué tipo de instrumentos conceptuales utiliza en el texto para fundamentar sus tesis.

Así empieza Kierkegaard su *Discurso:*

> ¡Padre celestial! Sabemos que no hay búsqueda sin promesas; ¡cómo no te buscaríamos, Dispensador de todas las promesas y de toda buena cosa! Sabemos que para buscar no es siempre necesario andar por el mundo, pues cuanta más santidad tenga el objeto de nuestra búsqueda, más cerca está de nosotros, y si nosotros te buscamos, ¿qué hay más cerca de nosotros que Tú, oh Dios? Pero también sabemos que esta búsqueda se persigue siempre en las penas y las tribulaciones. ¿Cómo buscarte, Todopoderoso, sino en el temor?[2]

Para Kierkegaard, Dios no es un objeto natural que pueda buscarse en la exterioridad. Dios se manifiesta en el reino del espíritu, esto es, en la interioridad del hombre, en lo más próximo a su identidad. Esta búsqueda va siempre rodeada de un clima de temor, de pavor, porque Dios es Santidad perfecta, es el Todopoderoso. Frente a Él, la

2. SV[3], vol. V, p. 201.

criatura humana es un simple soplo de aire, algo frágil y perecedero que no goza de ninguna solidez. Dios es el puerto de las promesas, el Dispensador de todas las promesas.[3]

Esta búsqueda de Dios se realiza de modo personal, de modo individual. No hay ningún proyecto colectivo, no existe ninguna asociación comunitaria que destine sus esfuerzos a la conquista de Dios. Cada cual debe realizarlo desde su yo, desde su espíritu. En la confesión de las faltas cometidas el individuo entra en relación personal e íntima con el Todopoderoso. En esta situación de confesión se establece una ligazón entre el Ser Divino y el ser humano.

Así lo explica Kierkegaard: «Nada hay de colectivo en esta búsqueda, cada cual por sí mismo; ningún llamamiento a una obra colectiva, cada uno carga con su responsabilidad personal; ningún proyecto de asociación, cada uno está solo, porque aquel que confiesa sus pecados está solo, solo como el que muere».[4]

Para Kierkegaard el auténtico camino hacia el Dios verdadero pasa por la confesión de los pecados y esta solo puede llevarse a término en la individualidad de cada cual y en un clima de silencio y de recogimiento.

El pensador danés insiste en la importancia del silencio y la tranquilidad:

> Has escuchado pronunciar grandes palabras, discursos ruidosos, has asistido a asaltos alborotadores contra el silencio, destinados a sustituir la conciencia, el silencio y la voz de Dios, por el eco de la masa, el clamor confuso, la opinión general [...] Pero tú, lector, si tú temes este silencio e intentas guardar tu conciencia [...], si te esfuerzas en guardar una buena conciencia; debes resistirlo hasta el fin. Pues este silencio no es el de la muerte, en el cual sucumbes; esta enfermedad es un pasaje a la vida.[5]

3. Sobre esta cuestión, véase C. S. Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self*, Texas, Baylor University Press, 2006.
4. sv[3], vol. v, p. 202.
5. sv[3], vol. v. pp. 203s.

En el silencio el individuo descubre el camino hacia Dios. Este sendero pasa por la confesión, por el diálogo abierto con Dios, por la humillación, la pena y el temor. La vida agitada, el ruido de las ciudades y el clamor de la masa alejan al individuo de su camino hacia Dios.

Al Dios cristiano nadie puede conocerlo si no purifica su corazón,[6] si no se reconoce pecador ante el Altísimo.[7] Si alguien se obstina en conocer a Dios sin reconocer sus faltas, cae en un contrasentido, pues su falta actúa como una opacidad que impide la llegada de la luz de Dios. Solo el que se entrega humildemente y reconoce sus errores es capaz de descubrir a Dios en el seno de su yo. El auténtico conocimiento de Dios es, según Kierkegaard, un conocimiento cordial, experiencial, sapiencial.

En los *Discursos*, el filósofo danés comunica su experiencia personal e íntima de Dios. Esta experiencia es vivificante y personal. El Dios-abstracto, el Dios-posibilidad no se manifiesta en la interioridad del Yo. El conocimiento de Dios que Kierkegaard reivindica en los *Discursos* es un acercamiento sapiencial a la realidad de Dios.[8]

Desde este punto de vista, Dios es Amor, es Sumo Bien, es el puerto de todas las promesas humanas. El filósofo danés contrapone esta idea al concepto filosófico de Dios, defendido por Climacus en las *Migajas filosóficas* (1844) y en la *Apostilla conclusiva no-científica* (1846). Para nuestro autor, Dios es el punto arquimédico y absoluto al cual se dirige el ser humano durante su existencia. Dios no es un objeto de la especulación, sino sujeto y autor de una experiencia insólita en el corazón del ser humano. Para conocer a Dios es preciso tener el corazón purificado.

El pensador danés insiste en la pureza del corazón como premisa fundamental para gozar de la experiencia de Dios. En ningún momento aconseja una mente despejada y atenta, capaz de argu-

6. sv[3], vol. v, p. 206.
7. sv[3], vol. v, p. 210.
8. Cf. G. Vahanian, *La foi, une fois por toutes. Méditations kierkegaardiennes*, Ginebra, Labor et Fides, 1996.

mentar. Insiste en el arrepentimiento *(Anger)*. Este significa el inicio de una relación con Dios. La más suprema acción del hombre es el arrepentimiento y reconocimiento de sus faltas. Dios le concede el perdón y le concede, de este modo, una vida nueva, radicalmente diferente. Todo el conocimiento de Dios, pues, parte de una experiencia personal y singular, que se caracteriza por la humillación y el arrepentimiento.

En la confesión personal de los pecados, el individuo se enfrenta a Dios y acoge su luz y su misericordia. Establece con Él una relación personal en la mismidad de su yo. A pesar de ello, Dios permanece oculto en su esencia, se manifiesta como lo Desconocido *(det Ubekendt)*, como el Supremo.

Así lo dice él mismo: «Por encima de todos los bienes existe uno supremo, que es imposible de definir en relación con los otros, porque es el más grande de todos. Sin embargo ningún deseo no puede hacerse una idea precisa de él, ya que es el bien supremo y precisamente el desconocido. Este bien es Dios».[9]

Dios es el sumo bien. El hombre conoce los otros bienes, y puede designarlos mediante un nombre. Puede imaginarlos e incluso alguna vez ha gozado de uno de ellos. Existe el bien de la fidelidad, de la honestidad, de la amistad... El bien que se identifica con Dios es de otra dimensión. Kierkegaard no elabora ninguna escala participativa del bien. Insiste una y otra vez en decir que el sumo bien es Dios, y que no hay ningún otro bien que se parezca a Él. Cuanto más profundizamos en la idea de Dios, cuanto más penetramos en su incognoscibilidad por medio del corazón, descubrimos un bien cada vez mayor, innominable e inclasificable:

> Los otros bienes tienen nombre, se pueden designar, pero ahí donde el deseo pone sus raíces más profundas, ahí donde este desconocido parece iluminarse, aparece la sorpresa, la percepción inmediata de Dios y el inicio de una comprensión más profunda.[10]

9. SV^3, vol. V, 210.
10. *Ibíd.*

El deseo de conocer a Dios sitúa al ser humano ante este desconocido que se identifica con el sumo bien. Esta percepción inmediata de Dios desencadena una reacción humana caracterizada por la sorpresa, la admiración *(Forundring)*.

La sorpresa es un estado ambiguo, una síntesis de temor y felicidad:[11] «La expresión suprema de la sorpresa, si es posible precisarlo —dice—, permite ver a Dios bajo la forma de un todo inexplicable, de tal forma que la imaginación lo presiente por doquier, en las cosas más pequeñas y más grandes».[12]

La sorpresa ante lo desconocido conlleva temor y felicidad. Permite vislumbrar a Dios bajo la forma de un Todo inexplicable. El individuo que se enfrenta a esta experiencia insólita reconoce la presencia del Altísimo en las pequeñas y en las grandes cosas, en el microcosmos diario y en el macrocosmos de las estrellas.

La sorpresa constituye una etapa básica del camino del hombre hacia Dios. La experiencia de lo Desconocido provoca siempre admiración, temor y felicidad. Esta sorpresa del buscador es la raíz del culto a Dios, del verdadero culto al Absoluto:

> En el mundo de la libertad hallamos la sorpresa en el curso de nuestro camino. El esfuerzo recibe distintos nombres, pero aquel que tiende hacia lo Desconocido se dirige a Dios. Si tiende hacia lo Desconocido significa que es infinito. Entonces el hombre se para en su esfuerzo, descubre la decepcionante huella de un ser que es cuando ha pasado, que es y que no es. Y la sorpresa encuentra su expresión en la adoración.[13]

Lo desconocido deja una huella frágil y fugaz. El individuo persigue su presencia, trata de domeñarla, pero todos sus esfuerzos resultan vanos, porque Dios siempre es sorprendente, siempre actúa desde su libertad incondicional. Para el individuo Dios aparece siempre entre sombras y claros, entre el ser y el no ser *(det er og er ikke)*. No

11. SV^3, vol. V, p. 211.
12. *Ibíd.*
13. SV^3, vol. V, p. 210.

goza de una experiencia directa y transparente del Desconocido. Dios protege siempre su esencia, su intimidad.

La experiencia de lo numinoso está íntimamente conectada a la experiencia de Dios. En el paganismo, cuenta Kierkegaard, el misterio desaparece, lo Desconocido es superado y se identifica a Dios con un determinado fenómeno o ente natural. En el paganismo la experiencia de Dios no provoca admiración, ni temor ni felicidad, sino que es una emoción prosaica, equivalente a otras emociones humanas.

Kierkegaard considera que el camino que conduce al Dios verdadero pasa, inevitablemente, por ese estado ambiguo que es el asombro. Un Dios que no conlleva sorpresa no es Dios. Así lo expresa Kierkegaard: «Hubo una época donde el hombre, en lugar de sorprenderse por el Misterio, dirigió su mirada al mundo sensible, y encontró que en él no había ningún sujeto digno de admiración, pensó que el Desconocido no era nada, y que el asombro era una mera ilusión. Y esto que fue el contenido de la vida en otro tiempo, se repite en cada generación».[14]

El desprecio hacia el Misterio, hacia lo Desconocido, constituye uno de los graves obstáculos en la búsqueda de Dios. El hombre engreído, que se considera sabio y conocedor de todos los asuntos de la naturaleza y del cielo, está lejos de conocer a Dios, porque Dios trasciende la efímera sabiduría que posee el hombre y se manifiesta como lo Otro, como lo numinoso. La humildad y el reconocimiento de los errores constituyen la primera condición para acercarse a Dios. El menosprecio sistemático al Misterio conlleva un grave retroceso en la búsqueda de Dios.

Para llegar a Dios hay que convertirse en niño y descubrir con ingenuidad y asombro la grandeza del Desconocido en el seno de la conciencia humana. Para el adulto, para el ilustrado, el asombro es una ilusión *(Forundrigener Bedrag)*, es una ilusión juvenil y romántica, y el Desconocido es la nada *(det Ubekendtvar Intet)*.

La búsqueda de Dios y la experiencia del Misterio transforman la subjetividad del individuo. La manifestación de lo Desconocido pro-

14. sv^3, vol. v, p. 213.

voca una mutación en el seno de la conciencia humana. El individuo cambia, deja de ser el mismo, se reviste de una nueva humanidad, de un nuevo ser. El individuo se transforma en el lugar donde habita Dios en verdad *(Stedet hvor Guder i Sandhed)*, en el *locus* teofánico, es decir, el espacio de manifestación divina.

Así lo expresa bellamente el pensador danés:

> Este es el asombro que transforma el buscador, y el cambio conlleva esta búsqueda: la búsqueda se convierte en otra e incluso en la contraria, el hecho de buscar significa que el buscador mismo se transforma. No debe descubrir el lugar donde se esconde el objeto de su búsqueda, pues este lugar es él mismo; no debe indagar el lugar donde Dios se encuentra, ni dedicar esfuerzos a ello, pues Dios está junto a él, lo más cerca posible, omnipresente en cada instante; pero es preciso que el buscador se transforme para convertirse en lugar donde Dios habita en verdad.[15]

El encuentro entre Dios y el hombre conlleva una transformación radical del individuo que lo buscaba. Dios se manifiesta en su interioridad, en lo más íntimo de su yo, en lo más cerca posible; está omnipresente en cada instante. El buscador se convierte en lugar donde Dios habita *(Guder lige hos ham)*.

Este fenómeno se aleja mucho de la religiosidad pagana y de la mitología, en las que Dios se manifiesta por medio de una representación humana o natural, en la exterioridad, en el cosmos. Para Kierkegaard, la teofanía, esto es, la revelación del Absoluto, se efectúa en el seno del yo individual, en la entraña del corazón buscador.

2. El preconocimiento de Dios *(Guds Forudviden)*

La pureza de corazón, la obediencia incondicional y el silencio del Oyente constituyen las premisas fundamentales para realizar esa búsqueda de Dios.

15. sv[3], vol. v, pp. 215s.

Buscamos a Dios porque Dios nos ha buscado primero a nosotros. Es decir, si Dios no se hubiera manifestado al ser humano, este nunca hubiera tenido conocimiento de Dios y jamás lo habría buscado. El infinito se revela al finito y a partir de esa experiencia del infinito lo concreto trata de trascender sus límites y alcanzar el infinito. Kierkegaard insiste suficientemente en el protagonismo absoluto de Dios. El finito tiene un preconocimiento *(Forudviden)* del infinito porque Dios lo ha creado a su semejanza y lo interpela constantemente en su interioridad *(Inderligheden)*. Si no fuera así, el finito nunca podría transgredir sus límites, es más, ni tan solo tendría conciencia de esos límites.[16]

La conciencia del límite viene dada por la experiencia de lo que está más allá del límite, esto es, de lo finito. Dios introduce en el corazón del hombre el malestar en la finitud, la experiencia de algo que transciende.

Esta experiencia del más allá del límite implica que en el hombre subsiste un preconocimiento de Dios. En su naturaleza espiritual coexiste un cierto preconocimiento de Dios. Sin este preconocimiento el hombre nunca habría buscado a Dios, porque no sabría dónde buscarlo, ni cómo buscarlo.

Este preconocimiento de Dios es limitado y aproximado, pero decisivo para arrancar el camino que lleva el espíritu a la comunión con el Absoluto. Dice Kierkegaard en un texto del *Diario:* «Para ver una luz determinada precisamos siempre de otra luz. Si nos imaginamos a nosotros mismos en la total oscuridad y apareciera un destello de luz, no seríamos capaces de determinar lo que es, porque no podríamos determinar las proporciones espaciales en la oscuridad. Solo cuando hay otra luz es posible determinar la posición de la primera en relación con otra».[17]

La posición de Kierkegaard es clara. Para ver una luz determinada precisamos de otra luz. Para conocer a Dios precisamos de un preco-

16. Sobre esta cuestión, véase S. Shakespeare, *Kierkegaard, Language and the Reality of God*, Aldershot, Ashgate, 2001.
17. I A 1.

nocimiento de Dios. Si no fuere así, nunca podríamos conocerlo. Si entre el hombre y Dios no hubiera un correlato, una ligazón, entonces al hombre le resultaría imposible aproximarse a Dios. Si Dios es la Diferencia Absoluta y esta diferencia no tiene ninguna relación con el hombre, entonces ni tan siquiera podríamos afirmar esta diferencia, pues si tan diferente es, el ser humano ni siquiera la percibe. Pero si percibe esta diferencia cualitativa con Dios es porque tiene un preconocimiento de ella, una experiencia limitada de Dios. Solo cuando hay otra luz, dice Kierkegaard en la cita anterior, es posible determinar la primera en relación con la otra.

Por lo tanto, el hombre busca a Dios porque tiene un preconocimiento del mismo Dios. Esta es la premisa fundamental. Pero ¿qué tipo de preconocimiento es este? ¿Dónde se sitúa en el espíritu humano? ¿Cómo explicar ontológicamente el preconocimiento de Dios en un ser finito y limitado como el hombre?

Kierkegaard considera que este preconocimiento que tiene el hombre es fruto de una revelación del mismo Dios. Dios se revela a cada ser humano bajo distintas imágenes (tal como posteriormente veremos) y, de este modo, el ser humano participa de un cierto conocimiento de Dios. No ofrece ninguna explicación ontológica, no introduce ninguna clave metafísica capaz de armonizar lo infinito con lo finito sin reducir el uno al otro.

En la base de este preconocimiento hallamos, pues, la revelación de Dios. Respecto a la revelación de Dios, dice Kierkegaard con mucha agudeza:

> Los filósofos piensan que todo el conocimiento, sí, incluso la existencia de la divinidad, es algo que el hombre produce por sí mismo. Piensan que la revelación solamente puede ser referida en un sentido figurativo, del mismo modo que la lluvia viene del cielo pero en el fondo la lluvia no es otra cosa que un producto de la tierra. Olvidan estos, para seguir con la metáfora, que al principio Dios separó las aguas del cielo y la tierra y que existe algo más elevado que la atmósfera.[18]

18. II A 523.

La alusión es clarísima. Kierkegaard se está refiriendo a Ludwig Feuerbach. Para el filósofo alemán, Dios es una construcción del espíritu humano, es un objeto construido por el espíritu finito. De este modo reduce lo infinito a lo finito. La lluvia no es algo que viene del cielo, sino de la tierra, de la evaporación del agua del mar.

Kierkegaard considera que el preconocimiento de lo infinito no consiste en una elaboración de la conciencia finita sino que se fundamenta en una revelación de Dios. Por encima de la atmósfera terrenal hay algo y este algo es Dios, es el Infinito. Feuerbach considera que la lluvia no es más que un producto de la tierra, esto es, de lo finito. Pero Kierkegaard recuerda las palabras del Génesis y dice que al principio Dios separó las aguas del cielo y la tierra. El punto de vista es francamente opuesto.

Por lo tanto, este preconocimiento que el hombre tiene de Dios procede de una revelación del mismo Dios. Lo infinito se manifiesta, de algún modo, en la conciencia finita, la hace partícipe de su Majestad. Pero el conocimiento de esto es, como dice Kierkegaard, fragmentario.[19]

Kierkegaard distingue dos tipos de conocimiento, el negativo y el positivo: «El conocimiento positivo es el conocimiento infinito, el conocimiento negativo es el finito. Cuando el positivo conocimiento es negativo, el negativo conocimiento es positivo».[20]

¿Qué significa este juego de palabras? Significa que el conocimiento de Dios, esto es, del infinito, es un conocimiento positivo, mientras que el conocimiento de lo finito, de lo inmanente, es un conocimiento negativo. Entre ambos conocimientos se establece la siguiente relación: cuando el conocimiento de Dios se realiza desde lo finito entonces el conocimiento de lo finito se correlaciona con el infinito.

El preconocimiento de Dios es positivo en la medida en que se relaciona con lo infinito, pero a su vez es negativo, pues este preconocimiento lo tiene una conciencia finita. Por lo tanto, el preconoci-

19. II A 525.
20. IV C 74.

miento de Dios en el ser humano tiene una vertiente finita (negativa) porque subsiste en el seno de la conciencia limitada del hombre, pero, a su vez, es positivo porque se refiere a Dios, que es infinito.

De este modo el preconocimiento que tenemos de Dios no se puede reducir a mero antropomorfismo. El conocimiento antropomórfico es meramente negativo (finito) y no contiene ningún aspecto positivo (infinito). Se predican de Dios los atributos de la naturaleza humana, la forma humana. Esto es un conocimiento meramente negativo.

Pero el preconocimiento de Dios es positivo y negativo. Esto significa que posee elementos finitos que proceden de la conciencia humana que busca a Dios, pero no se limita a ellos, sino que trasciende ese marco y se relaciona con lo positivo, esto es, con lo infinito.

Kierkegaard aclara esta noción con una cita bíblica: «El conocimiento humano tiene realidad objetiva y antropomorfismo pero el antropomorfismo no se relaciona propiamente con la trascendencia. Así lo vemos en Gn 2,19 donde se dice que Dios dejó a Adán que pusiera el nombre a los animales».[21]

En efecto, el conocimiento objetivo, esto es, el conocimiento de la realidad circundante, posee elementos de antropomorfismo porque el hombre proyecta su naturaleza a las cosas que conoce. Adán puso el nombre a los animales según su naturaleza y, en este sentido, en la designación de los nombres hay rasgos de antropomorfismo, pero en lo referente a la trascendencia este antropomorfismo desaparece porque Adán no puso el nombre a Dios, sino que fue Dios quien reveló su nombre al hombre, a Moisés.

Con esto Kierkegaard quiere mostrar que el preconocimiento que tenemos de Dios es positivo porque se refiere a lo infinito, pero también es negativo porque el sujeto que conoce es finito. Sin embargo, esto no significa que sea antropomórfico, porque el hombre describe a Dios según la revelación divina y no según la naturaleza humana. Utiliza expresiones y metáforas humanas pero es consciente de que delante de Dios los conceptos se diluyen.

21. II A 526.

Así lo dice en el *Diario:* «En relación con el Absoluto, la aproximación objetiva es un *nonsens*».[22] El conocimiento objetivo de Dios, es decir, el conocimiento por conceptos, es un absurdo, una contradicción en los términos. De Dios tenemos un preconocimiento pero no es conceptual, no se puede formular por conceptos. Es un conocimiento a priori necesario para buscar a Dios, pero no guarda ninguna simetría con el conocimiento objetivo. Se trata de una convicción arraigada en lo más íntimo del corazón, pero imposible de formular.

Dice Kierkegaard al respecto: «El desarrollo de los conceptos básicos a priori es como una plegaria en la esfera cristiana».[23]

Se está refiriendo a Immanuel Kant. En la *Crítica de la razón pura*, el genio de Königsberg analiza las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, las bases apriorísticas de la subjetividad para el desarrollo del conocimiento humano. En esto consiste su filosofía trascendental, en fijar los rudimentos, las premisas fundamentales a partir de las cuales se realiza el acto de conocer. Kierkegaard considera que, en la esfera cristiana, el a priori fundamental es la plegaria.

Por medio de la plegaria, el ser humano se dispone a escuchar a Dios y aceptar su palabra. Es una actitud, una predisposición indispensable para atender la revelación de Dios en el corazón del hombre. En este sentido, la plegaria constituye la condición apriorística fundamental para que Dios entre en comunicación con el hombre y este pueda conocerlo.

Como vemos, Kierkegaard se aleja de las construcciones epistemológicas de los siglos xvii y xix. Su teoría del conocimiento carece de estructura metafísica, pues no ofrece ninguna explicación ontológica de la relación entre lo finito y lo infinito, y considera un *nonsens* aplicar el conocimiento objetivo, esto es, por conceptos, a la realidad de Dios. Este traslado de conceptos es una aberración para Kierkegaard.

Aún así, el hombre tiene un preconocimiento de Dios. Un preconocimiento que no es conceptual, que no es objetivo, sino sapiencial.

22. vi b 42.
23. ii a 301.

La plegaria constituye el punto de partida del conocimiento de Dios, la condición trascendental, utilizando terminología kantiana, para que el hombre se abra a Dios y pueda conocerlo.[24]

Este preconocimiento de Dios no se circunscribe a la esfera del entendimiento sino al corazón, comprendido este no como órgano físico, sino en sentido bíblico, como lo interior del hombre, como la fuente misma de su personalidad consciente, inteligente y libre, sede de sus elecciones decisivas, la de la ley no escrita y la de la acción misteriosa de Dios. En el Antiguo y el Nuevo Testamento, el corazón es el punto donde el ser humano se encuentra con Dios, encuentro que viene a ser plenamente afectivo en el corazón humano del Hijo de Dios.

La plegaria surge del corazón y no del intelecto. Y en la oración el hombre se predispone a conocer a Dios, a escucharlo, a atender a su Palabra. La plegaria, pues, constituye el elemento fundamental del preconocimiento de Dios.

Dice Kierkegaard en el *Diario:*

> ¡Padre de los cielos! De muchas formas hablas Tú al hombre, Tú, a quien solo pertenece sabiduría e inteligencia, Tú quieres sin embargo hacerte inteligible al hombre. Y ¡mira por dónde! Cuando te callas, hablas porque el que se calla examina a su discípulo, y habla también aquel que se calla, porque prueba al amado, y habla también aquel que se calla, para una comprensión más profunda hasta que venga la hora [...] ¡Bendito sea, pues, el silencio como toda palabra que salga de Ti para un ser humano! No dejes que olvidemos que Tú hablas cuando callas, danos también esta confianza, que estamos a la espera de tu venida, que Tú eres amor y hablas por amor, como también, te calles o hables, Tú eres siempre el mismo Padre, el mismo corazón paternal, que Tú nos conduces a través de tu voz, que nos elevas a través de tu silencio.[25]

24. Cf. G. Fendt, *For What May I Hope. Thinking with Kant and Kierkegaard*, Nueva York, Peter Lang, 1992.
25. VII A 131.

En la plegaria, Dios se revela, se manifiesta a sí mismo, pero su manifestación es silenciosa, tremendamente austera. Kierkegaard insiste en el silencio de Dios *(Guds Stilheden)*. Dios también se manifiesta por medio del silencio. El ser humano debe escuchar este silencio y dejar hechizarse por él. Dios se revela por infinitos caminos y el silencio constituye uno de ellos. Dios se calla para examinar al ser humano, se calla para amarlo con más profundidad. El que reza sabe escuchar este silencio de Dios.

Dice Kierkegaard en otro lugar: «Alma mía, ¡quédate en silencio a fin de que el divino pueda posar en ti! Alma mía, ¡resta tranquila, con el fin de que Dios pueda reponerse en ti! ¡Que su Paz pueda cubrirte de su sombra! Sí, Padre de los cielos, demasiadas veces hemos experimentado que el mundo es impotente para darnos la paz. ¡Oh! Haz que te sintamos, Tú puedes dárnosla, haznos penetrar en la verdad de la promesa, ¡que el mundo entero se dé cuenta de ello!».[26]

Por medio de la plegaria, el creyente prepara su espíritu para la manifestación de Dios. En cierto modo la plegaria para Kierkegaard es una catarsis por medio de la cual el hombre se aleja del ruido mundano y abre su corazón a la palabra de Dios.

La verdadera plegaria no consiste en hablar a Dios, sino en dejar que Dios se comunique a nuestro corazón y obedecerlo. El verdadero preconocimiento de Dios consiste en disponerse sinceramente bajo la soberanía de Dios. Así lo describe bellamente Kierkegaard:

> La simple devoción cree y se figura que lo principal en sus plegarias, el punto donde se tiene que insistir, es que Dios entienda lo que ella le pide. Y sin embargo en el sentido eterno de la verdad, lo justo es lo inverso: en la verdadera relación de plegaria, no es Dios quien entiende lo que uno le pide, sino el orante que continúa orando hasta ser el mismo receptor, hasta entender lo que Dios quiere de él. El simple devoto tiene necesidad de muchas palabras, y sus plegarias en el fondo no son más que exigencias. La verdadera plegaria no es otra cosa que entender [...].[27]

26. II A 318.
27. VII A 56.

En consecuencia, la plegaria es el camino fundamental para relacionarse con Dios, para iniciar la búsqueda del infinito. Esta búsqueda solo es posible porque Dios se manifestó primero al hombre, Dios lo hizo partícipe de su Majestad. A partir de esta revelación, el finito siente malestar en su corazón y peregrina buscando la Fuente del infinito. Le plegaria es la actitud, la disposición fundamental del hombre que desea conocer a Dios. Es el a priori en el conocimiento de Dios, no como la apertura de Dios a la palabra del hombre. La verdadera oración, nos dice Kierkegaard, consiste en escuchar a Dios y obedecerlo. En esto consiste el verdadero preconocimiento de Dios.

Por medio de la plegaria se consigue otra ventaja, la de ganar ligereza en la relación con Dios, de otro modo, Dios nos abrumaría absolutamente.[28] En efecto, el orante prepara el terreno para conocer a Dios, lo abona, lo siembra para que florezca una amistad duradera y sólida. Por medio de la plegaria, pues, la relación del hombre con Dios gana familiaridad. De otro modo la presencia de Dios nos aterraría, nos anularía completamente.

Así lo expresa Kierkegaard: «Cuanto más rezo, más convencido estoy de que nuestra última consolación es que Dios nos haya ordenado rezar, pues Dios es tan infinito, que en gran número de ocasiones, uno no se atrevería a orar, por mucha disposición que tuviera».[29]

La plegaria como preconocimiento de Dios se fundamenta a su vez en Dios. Fue Dios quien ordenó rezar, quien exhortó a orar. Ahí reside la consolación del ser humano. Pues si Dios no se hubiera expresado en estos términos entonces el hombre jamás podría comunicarse con Dios porque el temor hacia el absoluto truncaría cualquier intento por parte de la conciencia humana. Si el ser humano posee un preconocimiento de Dios por medio de la oración es porque Dios ha querido que así fuese, pero hubiera podido ser de otro modo. En definitiva, toda actividad humana, toda tentativa

28. III A 184.
29. IX A 191.

humana que vaya dirigida al conocimiento de Dios se fundamenta, en último término, en Dios.

El ser humano no puede conocer a Dios autónomamente, ni tan siquiera puede gozar de un preconocimiento de Dios. Dios ordena al hombre rezar para establecer con él una relación de amistad. El hombre es libre o no de obedecer, pero en el caso de que acepte debe reconocer que la oración no es un invento de su conciencia sino un don que Dios ofrece al hombre para que este se aproxime a su Ser.

3. Los grados de conocimiento

Para Kierkegaard existen diferentes grados de conocimiento, que están simétricamente relacionados con los estadios de la vida. Según su organización podemos distinguir cinco grados de conocimiento:

Mitológico
Imaginario o pensamiento metafísico
Conceptual (abstracto)
Científico o pensamiento escolar
Pensamiento en torno al absurdo[30]

El primer grado de conocimiento es mitológico y es una forma de conocer que se corresponde con la infancia. El niño cree en mitos, en personajes fantásticos, en figuras semidivinas con poderes extraordinarios. Los cuentos de hadas cultivan su imaginación y, de este modo, el niño construye un edificio mítico e imaginario que no guarda ningún correlato con la realidad. Aquel es su mundo, un mundo lleno de sorpresas, donde todo es posible, donde no hay límites, donde el peso de la necesidad apenas se percibe.

En la historia de la humanidad este estadio se corresponde con la era prelógica, prefilosófica. Durante la etapa mítica, el hombre creía vivir con personajes híbridos y seres semidivinos. Surgieron

30. Véase x 4 a 612; x 2 a 51.

cosmogonías, leyendas, mitologías de carácter muy variado cuya finalidad era ofrecer una cosmovisión, una imagen del mundo. Estas leyendas poéticas, líricas y épicas se edificaban al margen del concepto, al margen del discurso racional.

Siguiendo la terminología hegeliana, Kierkegaard dice que este primer grado de conocimiento se corresponde con la idea en condiciones de extrañamiento, esto es, con su externalidad, su inmediata temporalidad y espacialidad. La idea derramada hacia lo exterior se identifica con personajes grotescos con poderes fantásticos fruto de una imaginación desbordada, ilimitada.

El segundo grado de conocimiento conlleva el despertamiento de lo individual. Los hombres descubren que ellos no son un reflejo de la idea. En esta etapa del conocimiento se impone la problemática de la correspondencia entre la imagen y la idea. Observamos, pues, dos mutaciones respecto al primer grado de conocimiento. El paso de lo colectivo a lo individual, y de la postura acrítica a la postura crítica.

Las cosmogonías y leyendas que llenaban el primer grado de conocimiento nacían del genio popular y su horizonte de expectación era la masa, la comunidad. En el segundo grado de conocimiento aparece lo individual. Es el hombre concreto y singular quien conoce. No acepta esos cuentos de hadas que recibe de la tradición. Los piensa por sí mismo y los somete a la crítica conceptual. El hombre no posee la idea sino una imagen imperfecta de la idea. Se impone de este modo la polémica en torno al grado de simetría respecto a la idea.

Históricamente, este segundo grado de conocimiento equivale al nacimiento de la filosofía socrática, cuyos rasgos principales son: en primer lugar, la prioridad de lo individual por encima de lo colectivo, el despertamiento de la conciencia singular, y en segundo lugar, el nacimiento del discurso racional y metafísico que trata de indagar la verdad sobre la base de un método riguroso y debidamente contrastado. Sócrates es el representante por antonomasia.

El tercer grado de conocimiento se caracteriza porque, en él, el hombre elabora abstracciones de acuerdo con su mundo conceptual. En esta etapa el peso del concepto es determinante. No queda ya

rastro alguno de mitología, ni siquiera de individualidad. La idea se apodera del sujeto pensante y él mismo se queda supeditado al sistema conceptual que sale de su mente. En esta etapa lo conceptual rebasa su límite, se embriaga y pierde el contacto con la realidad empírica.

Este estadio se corresponde históricamente con el idealismo alemán de finales del XVIII y comienzos del XIX, y en particular con la filosofía de Hegel.

El cuarto grado de conocimiento es el conocimiento científico o escolar. Ante la barbarie del concepto del estadio anterior, el ser humano busca un método lógico para hallar una conexión entre el fenómeno y el concepto. Nace, por lo tanto, como una reacción al estadio anterior. Prima el aspecto científico, esto es, crítico y comparativo. No se acepta nada que no pueda ser sometido a prueba. Se conoce algo cuando es posible demostrarlo empíricamente, de otro modo, solo tenemos un conocimiento falaz de la cuestión. El hombre que está en este grado de conocimientos se esfuerza para encontrar la conexión, la ligazón entre el fenómeno, esto es, lo que ocurre en la realidad, y el concepto.

Este cuarto grado de conocimiento tiene su correlato histórico en el positivismo del siglo XIX. El positivismo de Comte pretende realizar una descripción científica de la realidad, partiendo de los hechos positivos, detectables. Según la teoría de los tres estadios de Comte, el estadio más perfecto de conocimiento es el conocimiento científico. En este estadio el ser humano alcanza definitivamente su mayoría de edad y un pleno conocimiento de la realidad circundante.

Pero Kierkegaard no se detiene ahí. Considera que por encima del conocimiento científico existe un grado de conocimiento más elevado. Se burla a menudo de la «idolatría del microscopio», de la creencia ingenua en que la ciencia dará la respuesta última de la realidad. Kierkegaard desconfió, en pleno siglo XIX, del poderío de la ciencia para aclarar lo más íntimo del ser humano, pues, según él, el reino del espíritu es opaco al método científico.

Por ello sitúa por encima de la ciencia otro grado de conocimiento, el pensamiento en torno al absurdo. En este mundo de

hechos positivos, mensurables empíricamente, el Dios encarnado aparece como la gran absurdidad, el gran contrasentido. Este conocimiento no viene mediatizado por la razón. Se trata de un salto, de un salto sin precedentes, un salto infinito respecto a los otros niveles. En este estadio prevalece la fe. Y solo a partir de la fe es posible enfrentarse al absurdo del Dios-hombre, sin sucumbir en la locura.

El conocimiento de Dios se sitúa en el quinto nivel. Dios no aparece en los hechos positivos y, por ello, es extrínseco al proceder científico. Dios se revela en el reino del espíritu, en lo insensible. Los tentáculos de la ciencia no llegan a este lugar.

Al conocimiento científico le resulta incómodo reconocer su impotencia frente a ciertos misterios de la existencia. Pretende describirlo todo, domeñarlo todo:

> Decir que no se comprende esto o lo otro no satisface a la ciencia, que quiere comprenderlo todo. Ahí reside su error. Se debe decir lo inverso: si la ciencia humana no quiere reconocer que hay algo que no puede comprender, o más exactamente, que hay algo que con claridad comprende que no lo comprende, entonces todo es confusión. Porque en esto consiste la tarea del conocimiento humano, en comprender que hay algo que él no puede comprender. La ciencia desea, por el contrario, comprender y comprender, pero si quiere comprenderse a sí misma entonces no tiene otro remedio que establecer la paradoja. La paradoja no es una concesión, sino una categoría, una determinación ontológica que expresa la relación de un espíritu existente con la verdad eterna.[31]

La paradoja es una determinación ontológica, una determinación del ser. La ciencia pretende redondearla, disimular, y procede sin reparar en ella. Pero la paradoja no es una concesión, algo marginal, sino la categoría que expresa la relación entre el individuo y la verdad eterna, esto es, Dios. Esta relación tutelada siempre por el absurdo recibe el nombre de paradoja.

31. VIII A 11.

El conocimiento de Dios se instala por encima del estadio científico, porque este último se limita a estudiar una determinada región del ser, un ámbito cerrado y controlado experimentalmente. De este modo se escapa la experiencia de la totalidad, del infinito.

Escribe Kierkegaard: «Cuando un hombre rico conduce un coche en la oscura noche con las luces encendidas, ve una pequeña área mejor que el pobre hombre que conduce en la oscuridad. Pero el primero no ve las estrellas, porque las luces se lo impiden. Es lo mismo que ocurre en el entendimiento secularizado. Este ve muy bien las cosas de alcance, pero le resulta imposible mirar al infinito».[32]

La ciencia participa del mismo error que el pensamiento secularizado. Se limita a estudiar un microcosmos y lo somete a la prueba empírica. Pero olvida la totalidad, olvida lo que trasciende el reino de los hechos positivos, olvida la magnitud del espíritu.

Kierkegaard describe el conocimiento conceptual como un tipo de conocimiento automático, en el que prima el malabarismo terminológico por encima del verdadero conocimiento de la realidad: «El conocimiento es infinitamente indiferente a la realidad. El conocimiento es como un autómata que describe la existencia en bloque. Se introduce diez coronas y el autómata funciona. Pero esto no significa nada. Pues solo funciona cuando alguien aprieta la tecla, entonces aparecen las diez coronas».[33]

Para el filósofo danés el conocimiento conceptual es como un juego, algo indiferente a la realidad circundante. Funciona automáticamente por medio de un mecanismo interno *sub aespecie aeterni*. Pero en último término, el que pone en funcionamiento esta maquinaria es el ser humano, el sujeto cognoscente. Él es quien aprieta la tecla y marca el inicio.

El conocimiento de la verdad eterna, esto es, el quinto grado de conocimiento, no se adquiere por medio de una cadena conceptual sino que es fruto de una convicción *(Overbevisning)*.

32. VII 1 A 234.
33. VIII 1 A 186.

> La convicción *(Overbevisning)* se llama convicción porque está por encima *(Over-)* de la prueba *(Bevisning)*. La prueba se da en las proposiciones matemáticas. Pero cuanto más existencial sea una proposición, entonces más superflua es la prueba. La prueba se vuelve contraargumento, pro y contra. El hombre de convicción no es ignorante de ello, él conoce suficientemente lo que la duda es capaz de decir en contra, pero el hombre de convicción trasciende el marco de las pruebas dialécticas.[34]

El conocimiento de Dios no es conceptual sino fruto de una convicción ético-religiosa del hombre de fe. Este hombre prescinde de las pruebas dialécticas en pro y en contra de sus creencias. Él tiene la convicción de que Dios es, y esta certidumbre viene avalada por su fe, por una fe incondicional que no tiene límites. En este nivel, las pruebas de la razón ni añaden ni quitan certidumbre, son cantos de sirena. Estamos en el recinto de lo impensable, de lo que violenta los principios de la razón.

Escribe Kierkegaard: «Esta será mi posición para una epistemología cristiana especulativa. Esta posición será simultáneamente polémica e irónica. Mostrará que el cristianismo no es una construcción en torno a un objeto particular, en torno a una particular disposición. [...] Incluso la idea de la mediación [...] está en directa oposición al cristianismo, porque el cristianismo es algo que no se deja pensar».[35]

La ciencia parte en su discurso de las impresiones de los sentidos como fundamento de su elaboración conceptual. El ser humano observa fenómenos a través de sus sentidos y trata de explicarlos mediante reglas que legislen su aparición y su dinámica interna.

Kierkegaard considera que las impresiones sensibles, el punto de partida de la ciencia experimental, constituyen el grupo de categorías más mediocres: «Las impresiones de los sentidos son las más mediocres de todas las categorías. Imagínate una mujer devota

34. VII 1 A 215.
35. III A 211.

cantando los himnos con reverencia interior, enunciando claramente cada palabra, sin que suene su voz pero con humildad, temor y resignación. Tener o no tener voz no añade ni quita nada en lo que concierne a la interioridad».[36]

La voz es detectable externamente. El científico puede graduar su tonalidad y medir su intensidad en decibelios, pero la disposición interior, la actitud religiosa de resignación, de temor y temblor ante el Absoluto escapa por completo al ámbito de la ciencia. Desde el punto de vista del espíritu, una mujer muda puede cantar con mucha más reverencia y predisposición que una mujer escandalosa pero vacía interiormente. Sin embargo, desde el punto de vista empírico, la segunda mujer es más pía porque canta con más fuerza.

Kierkegaard aclara su posición con una analogía muy interesante: «La vieja expresión "*Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*" referida al conocimiento constituye una anticipación histórica de la expresión cristiana: "*Credo ut intelligam*"».[37]

Kierkegaard relaciona dos famosas proposiciones del pensamiento occidental. Según Aristóteles el conocimiento parte de los sentidos y se eleva al concepto. No hay nada en el intelecto que anteriormente no estuviese en los sentidos. El conocimiento del intelecto se refiere necesariamente a los sentidos. Según Kierkegaard esta expresión del conocimiento es equivalente a la expresión de san Anselmo referida al ámbito de la fe: «Creer para comprender».

En el último estadio de conocimiento se parte de la fe como fundamento. Solo a partir de la fe es posible comprender. Sin fe la verdad eterna escapa a la comprensión. Del mismo modo, para Aristóteles nada hay en el intelecto que antes no estuviere en los sentidos.

Por lo tanto, en el último grado de conocimiento prima la fe, la fe como fundamento de toda convicción en el ámbito ético-religioso. Así describe Kierkegaard la fe:

36. VII 1 A 76.
37. IV A 85.

> Se puede decir que la fe es un calificativo más concreto que la inmediatez, porque desde el punto de vista puramente humano el secreto de todo conocimiento es concentrarse en lo que se da inmediatamente. Por medio de la fe asumimos algo que no puede deducirse nunca antes de la conciencia —esto es, de la conciencia de pecado y de la seguridad del perdón de los pecados—. Esta seguridad no proviene del mismo camino que el conocimiento, este viene de la duda y de una consecuencia interna. [...] La conciencia del pecado, por otro lado, no es un acto arbitrario, que provenga de la duda. Es un acto subjetivo, simplemente porque la conciencia de Dios es inmanente a la conciencia de pecado.[38]

Es preciso retener lo que dice Kierkegaard. La fe no procede del mismo camino del conocimiento, no proviene de la duda, ni del método discursivo. Es una convicción, una convicción que trasciende todo conocimiento anterior, que se relaciona con el absurdo más que con la duda, que implica un salto cualitativo en la escala del conocimiento.

4. La esterilidad de la ciencia

Kierkegaard dibujó con mucha precisión los límites de la ciencia. En pleno siglo XIX, la posición crítica del escritor danés respecto al conocimiento científico debió sorprender mucho más que en nuestro siglo. Kierkegaard se adelantó a su tiempo. Atacó el cientificismo y cualquier tentativa de erigir la ciencia como ídolo.

La ciencia tutela los fenómenos, lo que sucede en la exterioridad, en el ámbito positivo, sin embargo, es opaca al reino del espíritu, de la interioridad, de lo propiamente humano según la filosofía de Kierkegaard. El error más grande de la ciencia consiste en querer transgredir sus límites e introducirse en lo espiritual.

Dice el pensador danés: «Pero cuando esta cientificidad se convierte en algo peligroso y nefasto es cuando sobrepasa sus dominios

38. III A 39.

y entra en el espíritu. Es libre de tratar de este modo a las plantas, a los animales, a los astros, pero tratar de igual modo al espíritu del hombre es una blasfemia que conlleva debilidad de la pasión por la moral y la religión».[39]

A la ciencia no le está permitido tratar las cosas del espíritu humano, este es su terreno prohibido. Resulta una insensatez aplicar el mismo método de investigación a una planta que a un ser humano. En el fondo este proceder implica un desprecio hacia la naturaleza de la persona.

En otro lugar del *Diario,* dice Kierkegaard con ímpetu: «Es por ello que me vienen náuseas cuando un naturalista, después de haber mostrado alguna ingeniosidad en el mundo de la naturaleza, declara con vanidad que aquello le recuerda la expresión bíblica: Dios tiene contados todos nuestros cabellos (Mt 10,30). ¡Oh! ¡El necio con su ciencia! Nunca ha sabido lo que es la fe. La fe lo cree sin necesidad de toda su ciencia, y no siente nada más que disgusto cuando ve que la ciencia pretende acompañar a la fe, confirmar a la fe [...]».[40]

Entre la fe y la ciencia no existe, según Kierkegaard, ningún vínculo unitivo. La ciencia se relaciona con lo positivo, con los hechos de experimentación. La fe, en cambio, se relaciona con el reino del espíritu. El grave error de la ciencia consiste en rebasar sus límites y pretender tutelar lo espiritual. Los datos de la ciencia ni confirman ni destruyen la fe, son totalmente extrínsecos a la esfera de la fe. Es más, el hombre de fe se indigna cuando la ciencia pretende dar razón de su creencia, cuando pretende demostrar su coherencia. Esto conlleva un ataque a la autonomía de la fe.

Dice el pensador danés: «¿Qué es creer? Es amar a Dios con temor y obediencia incondicional, es defenderse uno mismo del pensamiento vano de esperar comprender y contra la banal imaginación de ser capaz de comprender».[41]

39. VII A 186.
40. VII 1 A 188.
41. X 1 A 368.

El naturalista describe el mundo físico, pero los resultados de su investigación no guardan ningún correlato con sus creencias religiosas. Estas nunca dependen de sus experimentos. Son autónomas.

Dice Kierkegaard: «La fe se relaciona con aquello que no se ve. En el contexto de la naturaleza, con lo invisible *(Usynlige)*, en el contexto de lo espiritual, con lo improbable *(Usandsynlige)*».[42]

Esta separación abismal entre el ámbito de la fe y el de la ciencia implica una esquizofrenia en la entraña del científico, del naturalista. En su seno subsisten dos mentalidades opuestas: la del hombre de fe, que cree por encima de todo, y la del científico, que trata de explicar esa creencia por medio de su ciencia:

> En su vida personal, el hombre de ciencia está en unas categorías completamente diferentes de su vida científica. [...] El hombre de ciencia reza, pero al mismo tiempo está preocupado en probar la existencia de Dios. Pero ¿cómo puede rezar con fervor cuando todo su ser está dividido en esta contradicción? Si reza con fervor entonces se pregunta cómo es posible pasar de la oración a la perspectiva científica, se pregunta cómo, en cuanto hombre de ciencia, puede comprenderse a sí mismo en la plegaria, y viceversa, cómo en la plegaria puede comprenderse a sí mismo como hombre de ciencia.[43]

Aunque Kierkegaard critica el conocimiento científico y su tentación de dar una explicación racional de la realidad espiritual, él mismo también se esfuerza para comprender lo espiritual, lo insensible, la verdad eterna, Dios. Critica los métodos de la ciencia decimonónica, la postura prepotente y desafiadora del cientificismo comtiano, pero el mismo Kierkegaard no se limita a callar ante el Misterio. Construye un discurso teológico, un discurso irónico, metafórico y siempre aproximativo, pero, en cualquier caso, su tentativa es indiscutible.

42. VII 1 A 203.
43. VI II A 28.

Kierkegaard no es un irracionalista.[44] A pesar de sus reiteradas y lacónicas sentencias sobre la Absoluta diferencia de Dios, el pensador danés diserta sobre Dios mucho más que cualquier otro científico o filósofo de su tiempo. Desafía el conocimiento de la razón, pero no lo niega. El conocimiento de Dios en el caso de Kierkegaard no es racionalista, pero tampoco es irracionalista. Se trata de un conocimiento que parte de la fe, pero que trasciende este ámbito y se refiere al mundo y al hombre.

5. El conocimiento sapiencial de Dios

El conocimiento de Dios que Kierkegaard describe en el *Diario* es un conocimiento de claras raíces bíblicas y, en este sentido, es muy distinto de las altas especulaciones del idealismo alemán o de las reducciones cientificistas del positivismo del siglo xix. El conocimiento de Dios, en el caso de Kierkegaard, se realiza en un contexto de vida más que en un contexto de ciencia.

Conocer alguna cosa para Kierkegaard es tener experiencia concreta de ella; así se conoce el sufrimiento, la angustia, el pecado, la alegría, el bien y el mal. Conocer a alguien es entrar en relaciones personales con él. Estas relaciones pueden adoptar muchas formas y comportar muchos grados, por lo cual conocer es susceptible de toda una gama de significados, tal y como anteriormente hemos visto.

En el conocimiento de Dios todo comienza por la iniciativa divina. Esta tesis kierkegaardiana tiene su fundamentación en el Antiguo Testamento. Antes de conocer a Dios es uno conocido por Él. Dios conoce a Abrahán, conoce a su pueblo, antes de que

44. Sobre el carácter irracionalista o no irracionalista de la filosofía de Kierkegaard existe un cierto debate inconcluso. Algunos autores (Alistair McKinnon, Jerry Bill) consideran que Kierkegaard fue un irracionalista. Otros en cambio consideran que aunque el danés critica el discurso científico y la megalomanía de la razón, no por ello renuncia a elaborar un discurso «racional». Nosotros optamos por esta línea interpretativa, que viene avalada por L. P. Pojman en *The Logic of Subjectivity. Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Alabama, University of Alabama Press, 1984.

este lo conozca a Él. Dios les revela su nombre, los penetra de su temor, pero sobre todo muestra su ternura librando a su pueblo de los enemigos y dándoles la tierra prometida.

A través de esta relación interpersonal e íntima que Dios establece con el ser humano, este va conociendo progresivamente al Ser divino y aprende a amarlo. Pero este conocimiento siempre es aproximado y superable. Para Kierkegaard, el auténtico conocimiento de Dios debe penetrar hasta el corazón y traducirse en la vida real. Así lo sintetiza el danés: «El carácter a priori de la fe puede interpretarse como parte del conocimiento, en la medida en que se relaciona con la duda, y por otro lado como parte de la acción, porque asegura la victoria (Rom 8)».[45]

El conocimiento sapiencial que se fundamenta en la fe tiene dos vertientes: la del conocimiento, que se relaciona con la duda y la de la acción. En otro lugar, Kierkegaard insiste sobre el carácter ético del conocimiento sapiencial arraigado en la fe: «En el Nuevo Testamento la fe se presenta no con un carácter intelectual sino con un carácter ético, esto significa que la fe (como expresión de devoción) es exigida contra razón, que se debe creer lo que no se ve...».[46]

Conocer sapiencialmente a Dios es entrar en una corriente de vida y de luz que brota del corazón de Dios y se derrama en el corazón del hombre. Este conocimiento de Dios, a diferencia del conocimiento especulativo, transforma el corazón del hombre. Dios confiere al hombre un espíritu nuevo, un corazón nuevo, que asegurará la unión definitiva entre él y lo humano.

Este conocimiento sapiencial implica una predisposición de amor a Dios y a la verdad. Es imposible conocerlo sin amarlo, sin desearlo. Para el hombre de fe, el amor y el conocimiento casi se identifican uno con el otro. Así se expresa Kierkegaard al respecto:

> Cristo dice: Yo me revelaré a todo aquel que me ame (Jn 14,21). Es generalmente cierto que algo se manifiesta cuando es amado por el otro, la verdad se manifiesta a aquel que la ama. Nosotros normalmente

45. III A 36.
46. XI 2 A 336.

> pensamos que el recipiente es inactivo, y que el objeto se manifiesta en el recipiente y eso es todo. Pero la relación no es esta: el recipiente es el amante, y entonces el amado se manifiesta en él, porque él mismo es transformado por la belleza del amado.[47]

Este conocimiento sapiencial, que es fundamentalmente cristocéntrico, procura la renovación interior, que de otra forma sería inaccesible. El ser humano desea la comunión con el Amado (curiosamente Kierkegaard utiliza la misma terminología que san Juan de la Cruz). En este sentido, el recipiente del conocimiento es activo, anhela la verdad, la ama. El amor es la base de la relación, la base del conocimiento de Dios.

Dios se manifiesta al ser humano por amor. Y el ser humano se aproxima a Dios por amor a la verdad. Pero este amor a la verdad se fundamenta en el amor de Dios, porque es Dios quien lo ha comunicado al hombre, de otro modo el hombre nunca llegaría a amar lo que no ve.

En consecuencia, para Kierkegaard el ser humano puede conocer a Dios, pero este conocimiento parte de la fe y del amor como premisas fundamentales. Es un conocimiento cordial, cristocéntrico, no guarda ninguna conexión con el conocimiento científico, o histórico, o filosófico. Conocemos algo de Dios porque Él nos ha conocido primero a nosotros. De otro modo no conoceríamos nada de Dios y no tendríamos un nombre para referirnos a Él. El ser humano conoce a Dios porque Este se ha revelado a su conciencia por amor.

6. La existencia de Dios

Una de las cuestiones más ampliamente estudiadas y analizadas por los especialistas de Kierkegaard es el tema de la existencia de Dios. Respecto a este tema concreto existen posiciones muy diferentes y puntos de vista antagónicos.

47. IX A 438.

En el caso concreto de la existencia de Dios, las opiniones contradictorias entre sí responden a una mala comprensión del concepto de existencia en Kierkegaard. Es evidente que antes de proceder a investigar la existencia de algo es necesario saber lo que es existir, de otro modo nunca podremos designar si ese objeto determinado existe o no existe.

A menudo se estudia el tema de la existencia de Dios a partir de un concepto de existencia que no se identifica con el kierkegaardiano. Este es el origen de la polémica entre los especialistas.

Por ello, aquí, con la intención de superar este error vamos a tratar primero de los conceptos de existencia *(Tilværelse)* y de ser *(Væren)* en la filosofía de Kierkegaard. Posteriormente distinguiremos la existencia de Dios *(Guds Tilværelsen)* y la esencia de Dios *(Guds Væsen)*, pues son proposiciones que tienen significados muy distintos. Finalmente entraremos en la polémica de las pruebas de la existencia de Dios en Kierkegaard, estudiando el trasfondo contextual y cultural que alimentó el espíritu de nuestro autor. Veremos de qué modo Dios está presente en la creación *(Skabenskab)* y de qué modo interactúa en los individuos y en la naturaleza.

6.1. *El ser ideal y el ser efectivo*

Kierkegaard distingue dos formas de ser: el ser ideal *(idealistisk Væren)* y el ser fáctico *(faktisk Væren)*. El primero se corresponde con el ser puro *(rene Væren)*, es decir, el ser sin determinaciones, el ser situado más allá de las coordenadas espacio-temporales. Este es el ser en sentido propio. Luego está el ser fáctico, que es el ser con movimiento, sujeto a toda alteración, es el ser situado en las coordenadas espacio-temporales. El ser fáctico recibe otro nombre: la existencia *(Tilværelse)*.

Sobre la base de esta distinción podemos decir, con Kierkegaard, que las verdades lógicas y matemáticas tienen el ser ideal. Su ser trasciende las categorías de espacio y tiempo, y además no son ni mutables ni alterables. La proposición $A = A$ es una proposición

eterna y en este sentido podemos decir que el ser de esta proposición es ideal. En consecuencia el ser ideal es el ser eterno e inmutable, es el ser platónico, parmenídeo, invariable.

Por el contrario, el ser fáctico es concreto y determinado. Veamos por ejemplo la proposición: «Esta rosa existe». La rosa está determinada por el espacio y el tiempo, existe en un lugar determinado (en el jardín de mi casa) y además durante una fracción de tiempo (el mes de agosto). Su ser es fáctico, tiene una presencia empíricamente comprobable, y además su ser es mutable: crece, florece y muere. En este sentido podemos decir que la rosa existe, pero resulta imposible decir que «la rosa es», porque solamente de lo que es eterno e inmutable puede predicarse el ser. En este sentido es lícito decir que el «número 4 es» porque siempre fue así y siempre será igual a sí mismo, pero no puede predicarse de la rosa.

Esta distinción entre el ser ideal y la existencia se halla ya, tal y como hemos visto, en los textos de Climacus, esto es, en las *Migajas filosóficas* y en la *Apostilla conclusiva no-científica*. En este punto Kierkegaard sigue los pasos de Climacus, lo cual no es extraño ya que él mismo se define como un escritor entre Climacus y Anti-Climacus.

Los números, las proposiciones matemáticas, las reglas lógicas son, es decir, son idealmente, conceptualmente. Los seres naturales, los animales, las plantas, el hombre existen, tienen el ser fáctico o efectivo.

Dice Kierkegaard en un oscuro pasaje del *Diario:* «*Toon*, los eleáticos (Parménides), Puro Ser *(rene Væren):* 1) Es aplicable universalmente; 2) es el más universal, singular e inmediato; 3) no hay distinción en él, como si se tratara de algo objetivo; 4) cópula sin predicado o sujeto. Nada se predica de él. Existencia *(Tilværelsen):* 1) Procede de fuera del ser; 2) presupone el ser».[48]

A partir de la filosofía de Parménides Kierkegaard distingue estas dos formas del ser que más arriba hemos descrito. El problema consiste en ver qué tipo de relación se establece entre el ser ideal o

48. II C 37.

conceptual y la existencia real. Ante esta dualidad kierkegaardiana uno se pregunta, primero, si la existencia fáctica presupone el ser, o es autónoma, y en segundo lugar, uno se interroga por la fundamentación del ser efectivo.

La identidad hegeliana entre ser *(Sein)* y pensar *(Denken)* solo es lícita según el ser ideal. En la esfera conceptual, el ser se identifica con el pensar, pero en la esfera de la existencia real y empírica, esta identificación es negada por Kierkegaard, justamente porque la existencia está fuera del pensar, no se deja atrapar por el pensamiento, no se deja domeñar por el conocimiento. La existencia es lo temporal, lo mutable e inestable. Y lo que fluye continuamente no puede pensarse.

Las ciencias, según Kierkegaard, deberían ordenarse en función de esta división del ser. Hay ciencias que se relacionan con el ser ideal, con lo meramente conceptual. En cambio, hay otras que se dirigen a lo temporal, espacial e histórico. Las primeras son esenciales y las segundas existenciales: «Las diferentes ciencias tienen que ordenarse con relación a los distintos caminos que acceden al ser y a cómo se relacionan con el ser: Ontología y Matemática: la certidumbre de estas es absoluta. Aquí el pensamiento y el ser son uno, pero por ello mismo son ciencias hipotéticas. Ciencia existencial *(eksistentiel Videnskab)*».[49]

Desde este punto de vista, es lícito situar a Kierkegaard en el antagonismo Parménides-Heráclito. El ser ideal es el ser parmenídeo. La existencia, por el contrario, es el ser fáctico, el ser que fluye eternamente.

> Que el pensamiento y el ser son uno puede ser defendido por hombres que sufren una idea fija [...], pero la existencia tiene que ser comprendida como ser libre de todas las distracciones, como ser momentáneo y temporal que niega la identidad entre ser y pensamiento.[50]

49. IV C 100.
50. II A 367.

Kierkegaard utiliza además dos términos para describir estas dos formas de ser: actualidad *(Virkeligheden)* y posibilidad *(Muligheden)*. El ser fáctico es actual, está presente empíricamente. Por el contrario, el ser ideal es meramente posible, esto es, no está presente, aunque puede estarlo en un momento dado. La esfera del ser puro se relaciona con la posibilidad. Las proposiciones matemáticas son ideales, posibles, no tienen existencia real. El número 2, por ejemplo, es una posibilidad que puede tener actualidad, pero que no existe temporalmente sino que pertenece a la esfera de lo posible.

Entre ambas esferas Kierkegaard abre una brecha que ya no podrá unir de modo racional sino mediante la fe. Entre posibilidad y actualidad persiste una contradicción insalvable. Solo las verdades ideales pueden conceptualizarse. Las existencias fácticas no pueden conocerse, porque conocer es convertirlas en posibilidad en seres ideales, y esto niega su ser efectivo. Conocer un ser existente es transformarlo en una idea, en un concepto, en mera posibilidad.

Dice en el *Diario:*

> La actualidad no puede conceptualizarse. *Johannes Climacus* ha mostrado esto de un modo correcto y simple. Conceptualizar es disolver la actualidad en la posibilidad —por ello es imposible conceptualizarlo porque significa transformarlo en posibilidad y dejarlo de considerar como actualidad—. Conceptualizar es regresión, es bajar un escalón en lugar de subirlo. [...] En el período moderno la confusión consiste en que la actualidad ha quedado incluida en la lógica, y por distracción se ha olvidado que la actualidad en la lógica solo es actualidad pensada, y por lo tanto, es posibilidad.[51]

Kierkegaard considera que en la época moderna, esto es, a partir de René Descartes, el plano de la actualidad y de la posibilidad se han mezclado de tal forma que todo ha quedado subsumido en la posibilidad, en el concepto. Ejemplos claros de esta abolición de la actualidad por la idealidad son el *cogito ergo sum* de Descartes y el

51. x 2 a 439.

argumento ontológico de la existencia de Dios en su forma moderna (Leibniz, Spinoza, Descartes, Hegel...). En ambos casos la existencia se deduce del concepto. Esta traslación es ilícita porque niega el carácter fáctico de la realidad.

Climacus denuncia en sus obras esta deducción del ser efectivo a partir del ser ideal. Kierkegaard lo aprueba e insiste sobre ello en el *Diario:* «Desde el punto de vista lógico, la fórmula cartesiana: *Pienso, luego existo* es un juego de palabras, porque el yo soy lógico no significa nada más que yo estoy pensando o yo pienso».[52]

Kierkegaard discute su concepción del ser con la tradición filosófica moderna y delata los errores de los pensadores que lo precedieron:

> El concepto de existencia no es una idealidad y la dificultad aparece precisamente cuando la existencia es absorbida por el concepto. Para Spinoza la existencia es una idealidad, y en este sentido tiene razón cuando dice *essentia involvit existentiam* pues se está refiriendo a la existencia conceptual. Por otro lado, Kant también tiene razón cuando dice que la existencia no es un predicado del concepto. En Kant la existencia no es absorbida por el concepto, porque se refiere a la existencia empírica. En todas las relaciones de idealidad es verdad que *essentia* es *existentia*. La frase de Leibniz: *si Dios es posible, es necesario* es completamente correcta. No se añade nada al concepto, no se sabe si tiene o no existencia, esto le es completamente indiferente, pues se refiere al plano de la idealidad.[53]

Y añade:

> Pero la existencia se relaciona con lo individual. Como Aristóteles ya advirtió, el individuo permanece fuera del concepto y no está absorbido por este. Para un animal particular, para una planta particular, para un ser humano particular, la existencia (ser o no ser) es crucial. Un ser particular no tiene ciertamente una existencia conceptual. El

52. v a 30.
53. x 2 a 328.

> modo de hablar de la filosofía moderna muestra que no cree en la inmortalidad del individuo, no lo cree de ningún modo, solo comprende la eternidad de los conceptos.[54]

El problema que se plantea es la relación entre la lógica, cuya esfera es el ser ideal, y la ontología, cuya esfera es el ser fáctico (existencia). En la filosofía de Hegel la lógica se identifica con la ontología porque el ser es igual al pensar, o lo que es lo mismo, el concepto absorbe el ser efectivo. Kierkegaard separa ambas esferas pero sin esconder el problema de la relación entre ambas:

> Lo que se debe iluminar hoy en día es la relación entre lógica y ontología, entre los conceptos de posibilidad, actualidad y necesidad. Es de esperar que la persona que se dedique a ello tenga presentes los pensadores griegos. La sobriedad griega apenas se halla en los filósofos de hoy en día [...].[55]

Kierkegaard se lamenta de que la filosofía moderna discurre por unos senderos misteriosos, ideales, que no mantienen ninguna relación con la existencia real del pensador, con su existencia personal y temporal. Dice el danés: «Comúnmente los filósofos (Hegel y el resto) y sobre todo hombres, en estos quehaceres existen en unas categorías completamente diferentes de aquellas en las que especulan, y se consuelan a sí mismos con algo completamente diferente de su discurso. Este discurso es mentira y fruto de ella es la confusión que prevalece por la ciencia y las escuelas».[56]

Los filósofos idealistas, a su juicio, construyen un discurso abstracto y conceptual que no mantiene ninguna ligazón con su existencia particular. Este modo de proceder es gravemente falaz y coloca al ser humano delante de una contradicción: la realidad fáctica versus la realidad ficticia.

54. x 2 a 328.
55. vi b 54.
56. vii 1 a 80.

El filósofo debe reflexionar sobre su existencia, sobre su ser temporal y espacial y sobre su mundo. El mundo es, para el pensador danés, el medio donde estamos. Hacia este mundo debe dirigirse el pensar.

Kierkegaard distingue grados o formas de existir. Con anterioridad a su teoría de los tres estadios (estético, ético y religioso), encontramos la diferenciación entre dos modos de existencia: la existencia reflexiva (humana) y la existencia meramente imitativa (animal, vegetal).

El hombre tiene una existencia fáctica, pero su modo de existir, de estar ahí, es distinto del modo de existir de la planta y del animal. En el ser humano subsiste la categoría de espíritu *(Ånd)* que se caracteriza por la gravedad y por la reflexión:

> Platón enseñaba que solo las ideas tienen verdadero ser. Se puede decir que solo el hombre existente *(Eksisterende)* que expresa por sí mismo los conceptos de primitividad, examen, modificación, producción es propiamente existente y se interesa de veras por la existencia (*Tilværelse*). Las otras criaturas no son otra cosa que imitaciones de la existencia *(Eksemplaret-Eksistents)*.[57]

En el ser humano la existencia adquiere una dimensión cualitativamente diferente respecto a los otros seres vivos. Kierkegaard distingue estas dos formas de existir mediante dos verbos diferentes: existir humanamente es *eksistere* y existir desde el punto de vista vegetal o animal es *væretil.* El ser humano existe y reflexiona sobre su condición de existente. El animal también existe pero ignora su condición.

«Dios es, pero no existe». Esta es la conocida proposición de Climacus en la *Apostilla.* Kierkegaard reitera la misma tesis en el *Diario*. Para el escritor danés es indiscutible la afirmación de que Dios es. Lo que le parece una verdadera estupidez es afirmar que Dios existe. La existencia solamente se dice, según Kierkegaard, de las

57. XI 2 A 63.

cosas espacio-temporales, de lo finito, de lo concreto y mutable. Decir que Dios existe implica situar a Dios en la esfera de la actualidad, esto es, en el espacio y el tiempo. La silla existe, porque tiene presencia actual aquí y ahora. Dios no existe porque no tiene presencia actual, no determinable como la silla en un aquí y ahora.

Desde este punto de vista, Kierkegaard critica cualquier intento de situar a Dios en la existencia. Según su definición de existencia, resulta una aberración, casi una blasfemia afirmar la existencia de Dios. De Dios solo podemos decir que es, que es como posibilidad, como idea, como concepto.

6.2. *Imposibilidad de una prueba racional*

Es casi obligado empezar este apartado con una cita de Kierkegaard que explícitamente se refiere a las pruebas de la existencia de Dios: «La idea de probar la existencia de Dios *(Tilvaerelse)* es la cosa más ridícula. O existe *(ertil)* y entonces no se puede probar (del mismo modo que no puedo probar que este ser humano existe, lo máximo que puedo hacer es dar testimonio de ello, pero entonces ya presupongo que existe) o no existe, y entonces no puede probarse de ningún modo».[58]

La postura de Kierkegaard en este texto es claramente acorde con lo anteriormente dicho. Entre la existencia y el pensamiento no hay ligazón alguna. No se puede probar la existencia de nada, ni tan siquiera de una hormiga. Puedo dar testimonio de ella, pero entonces ya presupongo que existe. Lo mismo ocurre en el caso de Dios. No puedo probar de ningún modo su existencia, pero si existe ya no es necesario probarlo, y si no existe entonces es un absurdo intentar demostrarlo.

Dice Kierkegaard en otro lugar:

58. V A 7.

> Desde el punto de vista inmanente Dios no existe, o no está presente *(erikketil)*. Él es *(er)* solo para la persona existente *(Eksisterende)*. Dios está presente, puede ser presente en la fe *(Trœn)*. La providencia existe o solamente está presente para una persona que existe. [...] La fe es la anticipación de lo eterno que une los elementos separados, las discontinuidades de la existencia *(Eksistents)*. Si una persona existente no tiene fe, entonces para ella Dios no es, ni está presente, aunque desde el punto de vista eterno Dios siempre es.[59]

Este texto es muy clarificador. En él se razona del siguiente modo: el ser humano es un existente porque radica en lo espacio-temporal. Dios es el Ser Ideal, la Esencia Pura, el concepto de lo más perfecto. Es, por lo tanto, una mera idea. Para el existente que tiene fe, esta idea etérea toma realidad, toma vivacidad, de tal modo que Dios deja de ser una mera idea, un concepto perfecto para convertirse en un ser presente que actúa misteriosamente en el seno de la persona. Para el existente que no tiene fe, en cambio, Dios no tiene presencia alguna; es, a lo sumo, un concepto, una posibilidad, una idea que se relaciona con el ser más perfecto.

El existente que tiene fe, tiene experiencia de Dios. Ahora bien, ¿cómo puede el existente tener experiencia personal del ser de Dios?

Dios tiene presencia en el mundo solo para el hombre que tiene fe, solo para el existente que ha optado por la fe. Esta presencia no es empírica, ni contrastable experimentalmente, es una presencia espiritual, una presencia invisible. Para el hombre de fe, Dios es y su ser trasciende el ámbito del pensamiento puro, el marco de la posibilidad para convertirse en una realidad presente espiritualmente, presente en el mundo.

Esta presencia misteriosa no se identifica con la existencia *(Tilværelse)*, porque la existencia es algo temporal y espacial, y estos atributos no competen a Dios. Por lo tanto, la presencia de Dios en el mundo por medio del espíritu es tangencial, no se identifica con la existencia del ser humano. La fe posibilita el salto entre ambos

59. VII 1 A 139.

mundos, entre el universo del ser ideal, cuya máxima idea es Dios, y el universo del ser efectivo, cuyo máximo exponente es el hombre. La fe une lo que la razón desunió.

Kierkegaard aprueba la crítica que Climacus lleva a cabo en sus escritos del argumento ontológico de san Anselmo de Canterbury. Por los papeles c sabemos lo que Kierkegaard conocía de la filosofía moderna y cómo se efectuó la recepción de aquella. Entre los textos de este grupo c hay algunos que estudian las pruebas de la existencia de Dios.[60] Sobre la base de ello podemos aventurarnos a formular el conocimiento que Kierkegaard tenía de las pruebas de la existencia de Dios.

Kierkegaard sabía que hay dos tipos de verdades, esto es, las de razón (analíticas) y las de hecho (sintéticas). Esta distinción fue efectuada por Leibniz y utilizada, posteriormente, por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Las primeras verdades son anteriores a la experiencia mientras que las segundas son a posteriori.

Kierkegaard aplicó este modelo a su teoría del ser. El ser ideal se relaciona con las verdades analíticas, mientras que el ser fáctico, la existencia, se relaciona con las verdades sintéticas.

Todos los argumentos de la existencia de Dios parten de estas dos concepciones de la verdad. O son pruebas a posteriori, esto es que parten del ser efectivo, de las verdades de hecho, o son pruebas a priori, es decir que parten de las verdades analíticas, ideales. En un caso u otro la prueba de la existencia de Dios es imposible según el parecer de Kierkegaard.

En el racionalismo, las pruebas de la existencia de Dios son a priori. El argumento ontológico parte de la idea de Dios y deduce su existencia. En las *Meditaciones metafísicas* Descartes prueba la existencia de Dios a partir de la idea innata de Dios, es decir, a partir del ser ideal, del concepto. Kierkegaard, en conformidad con Climacus, considera que este proceder es equívoco.

También considera que es imposible llegar al ser ideal a partir del ser efectivo y real. A partir del ser histórico es imposible demos-

60. ii c 23-24.

trar la existencia del ser ahistórico. Cabe decir, sin embargo, que Kierkegaard desconoce enteramente las pruebas a posteriori de la existencia de Dios que se han formulado a lo largo de la historia de Occidente, y en especial las cinco vías de santo Tomás. Su ignorancia respecto a este punto es absoluta.

La crítica que Kierkegaard realiza de las pruebas a priori está mucho más fundamentada que la crítica que realiza a las pruebas a posteriori. Conoce a los autores racionalistas, los ha leído y estudiado, sin embargo, desconoce las pruebas de la existencia de Dios que parten del ser efectivo, del ser espacio-temporal.

Dios es el Desconocido *(Ubekendt)*. Cada ser humano, en su existencia, está enfrentado a este Desconocido. Esta es la experiencia humana común. Intentar probar que este Desconocido existe es una locura. Solo en la obediencia a Dios, el Desconocido hace acto de presencia en la conciencia del existente.

Solo tiene experiencia del Infinito el ser humano que reflexiona sobre sí mismo y sobre el vacío existencial de todo cuanto lo rodea. Este hombre empieza a degustar el camino que lleva hacia Dios. Este es el camino de la interioridad *(Inderligheden)*. Este esfuerzo de reflexión, de recogimiento en la propia existencia, es lo que Kierkegaard llama la gravedad del existir, la seriedad del existir. Significa llegar a ser contemporáneo de sí mismo.

> Todos los hombres desean ser contemporáneos de algún hombre importante, ser contemporáneos de grandes acontecimientos [...], pero solo Dios sabe cuántos hombres viven realmente contemporáneos de sí mismos, hay que permanecer en transparente reposo, y esto solo es posible en la relación Dios-hombre, más bien esto es la relación Dios-hombre.[61]

A juicio de Kierkegaard, solo por vía interior, a través de la interioridad del espíritu, es posible hablar de una experiencia de Dios en la conciencia del existente. Esta experiencia presupone la fe como

61. VIII 1 A 320.

punto de partida para que se actualice, con lo que solo el hombre creyente está preparado para una relación con Dios.

Dios está presente en la conciencia creyente. Esta presencia es meramente espiritual, invisible e indemostrable por la razón. El creyente puede decir que Dios está presente, pero no que Dios existe, porque sensu stricto solo existe lo determinable bajo las categorías espacio-temporales. Y la presencia de Dios en la conciencia del creyente no es determinable bajo aquellas coordenadas. Por lo tanto, aun considerando la posibilidad de esta revelación de Dios en el hombre de fe, no es posible decir que el Absoluto existe.

Dice el pensador danés: «Yahvé dice: Yo soy el que soy. Él es el supremo Ser. Pero ser de este modo es demasiado elevado para nosotros los seres humanos, demasiado difícil».[62]

Afirmar que el Absoluto existe es afirmar que existe bajo las coordenadas espacio-temporales, que nace y crece y muere. La existencia de Dios se identifica con la encarnación de Dios. Jesús fue un hombre que nació, creció y murió. Jesús vivió en un tiempo determinado de la historia y en un lugar también determinado del globo terráqueo. En este sentido podemos decir que Jesús de Nazaret existió. No podemos demostrar que existió, porque no se puede demostrar la existencia de nada, pero sí podemos dar razones de ello a partir del testimonio de la persona de Jesús. Del mismo modo que podemos dar testimonio de que existió Ramsés II.

Ahora bien, afirmar que el hombre Jesús de Nazaret, que vivió durante el primer siglo de nuestra era, es Dios encarnado es algo que escapa absolutamente a la razón humana. La existencia de Dios, esto es, la presencia empírica, fáctica, concreta y determinable de Dios de ningún modo es demostrable. Creer en ello es creer en la Paradoja Absoluta.[63]

62. IX 1 A 284.

63. Sobre esta cuestión, véase F. Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, París, Desclée, 1999; U. Regina, *La differenza amata e il Paradosso cristiano. Gli Stadi sul cammino della vita di Søren Kierkegaard*, Verona, CUSL, 1999.

Anti-Climacus describió la naturaleza de esta paradoja en *Ejercitación del cristianismo* (1851). Kierkegaard recupera el mismo discurso que el seudónimo. Jesús de Nazaret significa el rostro paradójico de Dios.

Cuando Kierkegaard utiliza la expresión «la existencia de Dios» se está refiriendo a la «encarnación de Dios», esto es, a su presencia empírica, histórica, fáctica y concreta. Si partimos del ser histórico de Jesús es imposible elevarse a partir de él al Ser Ideal de Dios, dado que no hay puente alguno entre ambas esferas del ser. Si partimos del Ser Ideal de Dios, del concepto de Dios, es imposible descender a su existencia, a su actualidad fáctica. Esta transición de la posibilidad (del concepto) a la actualidad es lo que Kierkegaard, siguiendo a Aristóteles, define como cambio.[64] Este paso de la posibilidad a la existencia no es necesario, sino fruto de la libertad. Lo necesario siempre es igual a sí mismo y está ceñido por unas reglas inmutables. El paso de la posibilidad a la actualidad no es en modo alguno necesario para el concepto. Es algo que escapa a la razón.

Escribe: «Nada viene a la existencia por necesidad, y si, por ejemplo, el mundo tuviera que llegar a la existencia necesariamente, entonces nunca habría existido».[65] Dice en otro lugar: «Al llegar a la existencia lo posible se convierte en actual. Pero ¿podría llegar necesariamente? De ningún modo, porque el llegar a la existencia es un cambio, y lo necesario no puede cambiar porque siempre es igual a sí mismo [...]».[66]

Por consiguiente, la encarnación de Dios, la existencia empírica de Dios, es un cambio de la posibilidad a la actualidad y este cambio es fruto de la libertad absoluta de Dios, y no de un proceso necesario. En este punto vemos, una vez más, la crítica de Kierkegaard a Hegel, una crítica que ya había realizado Anti-Climacus en la obra citada. Hegel no comprendió la naturaleza del cambio. Para él, el cambio es solamente un movimiento conceptual. La existencia es

64. IV C 47.
65. V B 15.
66. V B 15.

el concepto fuera de sí *(für einander sein)*. Este paso responde a la necesidad de la dialéctica.

Kierkegaard dice al respecto: «Hegel no hizo justicia a la categoría de movimiento. Sería interesante comparar su concepto con la teoría de Aristóteles sobre la *Kínesis*».[67]

6.3. *Imposibilidad de una visión inmediata*

La existencia de Dios no se puede demostrar, sin embargo, el hombre de fe participa de la presencia de Dios, de una presencia que, tal y como hemos dicho más arriba, se produce en la interioridad del espíritu. El existente creyente tiene fe en Dios y esta fe posibilita la presencia de Dios en el espíritu *(Ånd)*.

En consecuencia, de Dios no podemos tener una intuición sensible, puesto que no tenemos impresión sensible de Dios. Uno puede tener la experiencia inmediata de un color, de un destello, de un volumen. El ser humano intuye objetos sensibles determinados, pero no puede intuir empíricamente a Dios. Ahora bien, como Kant ya dijo en la *Crítica de la razón pura*, puede haber otra forma de intuición, la intuición pura, la intuición a priori, que no procede de la experiencia sensible. Esta intuición pura es la intuición del espacio y el tiempo.

Algunos autores modernos consideran que el ser humano puede tener una intuición pura o visión inmediata de Dios. Es el caso, por ejemplo, de Malebranche. Según él, el ser humano tiene experiencia inmediata de Dios, lo ve intelectualmente. En la filosofía de Descartes la idea de Dios también se intuye de forma distinta y clara. Esta teoría de la visión inmediata de Dios recibe el hombre de ontologismo.

Kierkegaard afirma taxativamente que el hombre de fe tiene experiencia de Dios, y que esta experiencia no viene dada por los sentidos, sino que es plenamente espiritual. Esta presencia que no se

67. IV C 80.

identifica con la existencia se alcanza a través de la fe, como premisa fundamental y la reflexión, esto es, la gravedad.

En la relación de uno consigo mismo se descubre la presencia de Dios. Esta experiencia no es inmediata, ni directa, sino que viene posibilitada por la fe y mediada por el espíritu en estado de reflexión. Desde este punto de vista parece legítimo afirmar que Kierkegaard no fue ontologista. En el arduo ejercicio de convertirse en contemporáneo de sí mismo, el ser humano descubre a Dios.

Dice Kierkegaard en el *Diario:*

> He aquí uno de los puntos más importantes respecto a nuestra relación con Dios. Si se pudiera tener una certidumbre sensible de que Dios quiere servirse de nosotros como instrumentos (como un rey se sirve de un ministro) sería muy fácil entonces soportarlo todo, cualquier sacrificio. ¿Pero es posible tener una certidumbre sensible o puramente inmediata de nuestra relación con Dios? Dios es espíritu. Con un espíritu no se puede tener otra relación que la de espíritu, y una relación de espíritu es *eo ipso* dialéctica. El apóstol se reconoce llamado por una revelación o cosa similar, no mediante una certidumbre inmediata sino dialéctica.[68]

El texto de Kierkegaard es muy claro. El ser humano no goza de una experiencia directa de Dios, porque esta experiencia se relaciona con el espíritu y todo lo que es espiritual es, *eo ipso,* dialéctico. Por lo tanto, esta presencia de Dios es dialéctica, es vacilante y rodeada siempre de sombras y claroscuros. Kierkegaard considera que el apóstol participa de esta experiencia dialéctica y de ningún modo posee una idea clara y nítida de la divinidad.

La relación del existente creyente con Dios es siempre espiritual, y en cuanto tal, dialéctica.

Kierkegaard la comprende de un modo socrático:

> En cuanto a la relación de un hombre con Dios y con Cristo, yo la comprendo de una forma socrática. Sócrates no sabía con certidum-

68. IX A 32.

> bre si el alma era inmortal *(Apología)*. Pero en realidad él sabía que la inmortalidad es una categoría espiritual, y por ello dialéctica, y por lo tanto más allá de toda certidumbre inmediata. De tal modo que él no sabía lo que era inmortalidad, a diferencia de tantos imbéciles que saben con certidumbre lo que es. Pero su vida manifiesta lo que la inmortalidad es. Esta cuestión de la inmortalidad, decía él, me ocupa tan infinitamente, que lo arriesgo todo por ella.[69]

Kierkegaard establece una analogía entre la inmortalidad del hombre y la relación Dios-hombre. Ambas cuestiones son dialécticas, puesto que se relacionan con el espíritu. Sócrates no tenía ninguna certidumbre de su inmortalidad. No tenía una visión inmediata de lo que significa ser inmortal. Lo mismo ocurre en la relación con Dios. El existente no tiene una intuición directa de Dios, ni una certidumbre apodíctica de su presencia. Sin embargo, Sócrates vivió y murió apasionado por el problema de la inmortalidad. Esta pasión interior, este infinito interés por la inmortalidad caracterizó su existencia terrena. Su experiencia de la inmortalidad no fue intuitiva sino pasional. Lo mismo ocurre en la relación con Dios. No se trata de una experiencia intuitiva, de una visión, sino de una pasión.

El creyente está infinitamente interesado por Dios, experimenta una pasión en su interior, una pasión que revela la presencia de algo que trasciende. El creyente no ve intelectualmente a Dios, lo siente en la interioridad de su espíritu y vive y muere en función de esa experiencia inclasificable.

Dice Kierkegaard en otro momento:

> Así es nuestra relación con Cristo. Un hombre examina en sí mismo si Cristo lo es todo para él, y enseguida dice: me lo juego todo a esta carta. Pero una certidumbre inmediata de mi relación con Cristo no puede tenerla. [...] Si tengo fe, no puedo llegar a una certidumbre inmediata, pues creer es precisamente este balanceo dialéctico

69. IX A 32.

> que implica temor y temblor, pero nunca desesperación. La fe es propiamente esta preocupación infinita que nos mantiene despiertos frente a cualquier riesgo, esta preocupación interior de saber si uno tiene verdaderamente la fe, y esta preocupación es precisamente la fe.[70]

Este balanceo dialéctico, esta experiencia dubitante viene propiciada por la fe, que es la pasión más elevada de la existencia creyente. El ser humano no posee una certidumbre inmediata de su relación con Dios, no ve clara y distintamente la idea de Dios, sino que siente en su interioridad un infinito interés, una infinita pasión por el Absoluto. El resultado de ese interés por lo eterno es el aislamiento, el recogimiento individual. Escribe Kierkegaard: «Cuando una existencia se considera genuinamente bajo el aspecto de lo eterno, el resultado es el siguiente, *eo ipso*, aislamiento».[71]

6.4. *El camino hacia la interioridad*

Dice Kierkegaard: «La interioridad es gravedad, así lo dice Macbeth. Cuando se pierde la interioridad entonces el espíritu se muere. La interioridad es lo eterno».[72]

Se trata de un concepto difícil de definir. Kierkegaard utiliza distintos sustantivos para describir esa realidad propia del ser humano. La interioridad es la gravedad propia del ser humano. La interioridad es la gravedad, la interioridad es lo eterno *(evige)*. Es el *locus* donde se unen las dos esferas del ser, el ser ideal y el ser efectivo. Es ese punto misterioso, ese punto de intersección entre ambos reinos. Y ese punto es el espíritu del hombre.

Dice en otro lugar: «¿Qué es la interioridad? 1) La gravedad; 2) lo eterno. Distintas concepciones de lo eterno en nuestro tiempo:

70. IX A 32.
71. VI A 65.
72. V B 65.

a) Avance de lo eterno; b) concebido imaginariamente; c) concebido cómicamente/metafísicamente».[73]

Kierkegaard elabora una categoría que le permita establecer un puente entre lo posible y lo actual, entre lo ideal y lo fáctico. Esta categoría es la interioridad, la gravedad. La interioridad de la persona tiene una naturaleza dual. Por un lado es eternidad, pero, sin embargo, está ubicada en la historia personal de un individuo concreto. Es un átomo de eternidad situado en el tiempo, es una síntesis de eternidad y de temporalidad. Justamente esta síntesis constituye la esencia del hombre tal y como Anti-Climacus la definió en la *Enfermedad mortal* (1849).

Añade Kierkegaard en otro fragmento:

> La interioridad es lo eterno, y el deseo es lo temporal, pero lo temporal no puede fundamentarse sin lo eterno. El deseo disminuye y por último desaparece, pero el tiempo de la eternidad nunca acaba. La interioridad, la eternidad nunca acaba. La interioridad, la necesidad de la interioridad para con Dios se ha conquistado cuando el individuo ya no busca a Dios en la exterioridad, no lo crea en sus deseos, sino que lo encuentra de modo confuso en la interioridad [...].[74]

Kierkegaard insiste en que el modo de relacionarse con Dios es confuso. El deseo se relaciona con lo temporal. Solo desea el ser temporal. El ser eterno no desea nada, porque lo tiene todo y el deseo es extrínseco a él, dado que es propio del ser limitado. Se desea lo que no se tiene, pero Dios, que es el ser perfecto, no puede desear nada. El hombre tiene interioridad. La interioridad crece cuando el hombre abandona los deseos temporales y se dirige únicamente a Dios. Entonces la experiencia de Dios gana en calidad y en intensidad.

73. v b 66.
74. v b 227: 5.

6.5. *La presencia ausente de Dios en la creación*

La creación es obra de Dios, del Ser Ideal, de la Idea perfecta. Lo posible crea lo actual, y lo crea desde la nada, desde el vacío. Así surge el ser fáctico, efectivo. Las plantas, los árboles, los animales, el hombre son realidades fácticas. Pero su autor no es una realidad actual sino posible, una idea abstracta que incluye todas las perfecciones. Este paso de la nada o mera posibilidad a la actualidad de la existencia es lo que Kierkegaard llama creación.

Dios es el primer y último responsable de la creación, el fundamento del ser efectivo, por lo tanto, de la creación. El fundamento del ser efectivo es el Ser Ideal. De este modo Kierkegaard se aleja del maniqueísmo o doctrina del doble ser. Hay el ser Ideal que es Dios y este crea de la nada, de la posibilidad pura, el ser fáctico. Sin embargo él no pertenece al ser efectivo, dado que su existencia es imposible. El Ser de Dios es inmutable, mientras que su creación está sujeta a los ciclos del tiempo y a toda mutación. El Ser Ideal, que es pura posibilidad, crea el ser efectivo de la nada.[75]

La creación de la nada absoluta es impensable. Escribe Kierkegaard: «Todos los cambios presuponen la existencia de algo que cambia, incluso cuando el cambio consiste en dejar de existir. Pero lo que llega a la existencia no lo hace convirtiéndose en algo menor o mayor. [...] ¿El sujeto que llega a la existencia permanece inmutable, o solo sufre el cambio de llegar a la existencia, y qué es esto? Este cambio es del no ser al ser *(ikke at væretil at være)*».[76]

En todo cambio hay un sujeto que cambia. En el cambio algo permanece sin cambiar, puesto que si todo cambiara no podríamos percibir el cambio. El árbol cambia sus hojas a lo largo del año. Podemos percibir este cambio porque identificamos el mismo árbol al principio y al final del año. Pero si el árbol se transformara completamente nunca podríamos describir el cambio porque ya sería otro ser. La creación no es un cambio en el sentido común de la palabra,

75. V B 15.
76. III A 45.

porque antes de la creación no había nada y, si no había nada, nada puede cambiar. La creación de la nada es como una explosión, una irrupción del ser actual sin ningún antecedente. La creación es la expresión más elevada del amor y la libertad absoluta de Dios.

Kierkegaard escribe en su *Diario:* «*Nihil extra Deum. Nihil praeter Deum*».[77] Dios es el fundamento del mundo, y fuera o antes de Dios no hay nada, porque Dios es el Todo. La creación es obra de Dios y está sostenida constantemente por Él. Dice: «Es imposible para el mundo existir sin Dios, y si Dios pudiese olvidarlo, entonces el mundo moriría instantáneamente».[78]

Dios crea el mundo fáctico y lo conserva. Esta presencia de Dios es invisible, es indemostrable empíricamente. Desde este punto de vista es lícito decir, con Kierkegaard, que Dios está presente en la creación, pero de forma ausente, de forma invisible. Está presente en la interioridad, en la gravedad de espíritu. No hallamos a Dios en las criaturas, ni en las obras de los hombres, ni en la contemplación estética de la realidad. En el caso de Kierkegaard, la experiencia de Dios es absolutamente interior, en la oscuridad del espíritu humano.

Así describe esta presencia misteriosa: «No solamente en el mundo visible Dios hace brillar su luz sobre buenos y malos (Mt 5,45) y resplandece su sol sobre justos e injustos, sino también en cada día de fiesta, dentro de su Iglesia, su bendición cae sobre buenos y malos».[79]

Por lo tanto, Dios *es* y su ser es perfecto, es ideal, conceptual. Desde su idealidad, crea el ser fáctico, el ser efectivo. En la creación hay una criatura muy particular que está dotada de espíritu. Esta criatura es el ser humano. El hombre de fe tiene experiencia de Dios en la interioridad de su espíritu y esta experiencia es fruto de una presencia de Dios en su conciencia, una presencia que no se identifica con la existencia. Luego Dios está presente en la creación, pero ni se identifica con ella ni con ningún ser empírico de ella. Conserva el conjunto de la creación por amor a ella y al hombre.

77. III A 103.
78. II A 622.
79. III A 103.

En definitiva, para Kierkegaard es indudable que la idea de Dios es, como también lo es la idea del bien o de lo bello, pero esta idea solo cobra realidad, solo está presente en la existencia fáctica a partir de un acto de fe en la conciencia del ser humano.

Bibliografía

Bousquet, F., *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, París, Desclée, 1999.

Evans, C. S., *Kierkegaard on Faith and the Self*, Texas, Baylor University Press, 2006.

Fendt, G., *For What May I Hope. Thinking with Kant and Kierkegaard*, Nueva York, Peter Lang, 1992.

Pojman, L. P., *The Logic of Subjectivity. Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Alabama, University of Alabama Press, 1984

Regina, U., *La differenza amata e il Paradosso cristiano. Gli Stadi sul cammino della vita di Søren Kierkegaard*, Verona, cusl, 1999.

Shakespeare, S., *Kierkegaard, Language and the Reality of God*, Aldershot, Ashgate, 2001.

Vahanian, G., *La foi, une fois por toutes. Méditations kierkegaardiennes*, Ginebra, Labor et Fides, 1996.

Abreviaturas

SV[3] *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, Peter P. Rohde, 3.ª ed., 20 vols., Copenhague, Gyldendal, 1962-1964, reimpr. 1978.

Los diarios se citan según los *Journalerne* en *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, 4.ª ed. Copenhague, Gads Forlag, 1997s.

LA CRÍTICA AL ORDEN ESTABLECIDO

Luis Guerrero Martínez

> La presente época no me entenderá bien, en este caso pertenezco a la historia y sé con certeza que encontraré allí un lugar y cuál será ese lugar.[1]
>
> Søren Kierkegaard

> Llegamos al resultado de que el hombre se siente libremente activo solo en sus funciones animales —comer, beber y procrear o, cuando más, en su vivienda y en el adorno personal— mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición animal. Lo animal se vuelve humano y lo humano animal.[2]
>
> Karl Marx

Søren Kierkegaard es reconocido por varios aspectos centrales de su pensamiento: la filosofía de la existencia, que acentúa el valor del individuo frente al peligro frecuente de su objetivación; su crítica a Hegel y al sistema hegeliano, por su afán de reducir la realidad a categorías lógicas y del pensamiento; el enfrentamiento con la Iglesia danesa de su tiempo y la contrapropuesta de un cristianismo originario y auténtico. Estos temas, que recorren la diversidad de sus escritos, van acompañados de otros no menos importantes: los estadios de la existencia, la ironía, los seudónimos, la comunicación indirecta, la pasión y los estados existenciales como la angustia, la desesperación, la libertad; o sus diversos estudios estéticos, entre los

1. MPV, p. 115.
2. K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos,* trad. J. Campos, México, FCE, [15]1998, p. 108.

que destaca su análisis del *Don Giovanni* de Mozart, la tragedia de Antígona o su famoso *Diario de un seductor*. Sin embargo, uno de los aspectos de su pensamiento que sus comentadores no suelen referir con frecuencia es su preocupación y su crítica sociales. Teniendo en cuenta que el siglo XIX amaneció con el gran acontecimiento que supuso la Revolución francesa, un acontecimiento debatido por la mayoría de los intelectuales de todo el mundo, y considerando que, por otra parte, el siglo XIX concluyó con la herencia social de Marx y Engels, es notorio que la postura de Kierkegaard no haya sido vinculada a la problemática social; por el contrario, fue considerado por algunos como un individualista e incluso como un solipsista.[3]

Este texto busca señalar la relevancia que tuvo para el filósofo danés la problemática y la crítica sociales; mi intención es mostrar cómo esta crítica social es una de las columnas centrales de su pensamiento, que motiva y soporta su labor de escritor. Su defensa del individuo, su crítica al sistema hegeliano y su preocupación por un cristianismo auténtico tienen un punto en común: su preocupación social. En 1835, cuando apenas contaba con 22 años, escribió en su diario: «Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer. [...] Se trata de entender mi destino, encontrar esa idea por la cual quiera vivir o morir».[4] Esta búsqueda se concretó poco tiempo después: encontró en su labor de escritor, como ironista, el motivo providencial de su existencia. Trataré de mostrar cómo esta vocación de escritor está estrechamente ligada a la percepción de su momento histórico-social y a lo que el destino providencial le marcaba como labor sacrificada a favor de sus contemporáneos. Esta tesis está sostenida principalmente por tres textos de Kierkegaard: *Sobre el concepto de ironía, El concepto de la angustia* y *La época presente*. A partir de la concepción de crítica social contenida en esos libros, el lector

3. Por ejemplo, uno de los primeros comentadores traducidos al español, Harald Höffding, afirmó que «si Kierkegaard hubiese querido aplicar seriamente su principio de la subjetividad ética, no debió aislar al individuo de toda relación con la realidad, de toda relación con los demás hombres» (H. Höffding, *Søren Kierkegaard*, trad. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1930, p. 149).
4. PD, p. 80 / *Pap.*, vol. I A 75.

de Kierkegaard puede observar en sus otros textos este eje social al que me refería anteriormente.

En *Sobre el concepto de ironía* (1841), investigación que Kierkegaard presentó al término de sus estudios universitarios, sostiene que la ironía en su significación esencial se hace presente a través de individuos concretos cuando una época ha llegado a su fin, cuando no soporta más los valores que la mantuvieron en pie. Esta concepción de la ironía es central para entender su vocación de escritor y la crítica social que desarrollará indirecta o directamente en todas sus obras. El «fin de una época» tiene también cierta cercanía, no solamente con el momento histórico de Europa a mediados del siglo XIX, sino también con la filosofía idealista y el concepto de historia que la soportaba, especialmente en el caso de Hegel; sin embargo, en Kierkegaard hay una singularidad en su concepción filosófica de la historia que permite que la ironía y el «fin de una época» tengan rasgos específicamente kierkegaardianos.

En *El concepto de la angustia* (1844) Kierkegaard aborda el concepto de historia, haciendo una importante distinción entre la historia cualitativa de cada individuo, la cual se determina por medio de la libertad y la historia cuantitativa de la especie humana; esta última, sin que pueda ser equiparada a la cualitativa, influye o puede influir en las decisiones de los individuos en los distintos momentos de la historia.

Mientras que en *Sobre el concepto de ironía* y en *El concepto de la angustia* se exponen los conceptos de ironía e historia que fundamentan su crítica social, en el texto *La época presente* (1846) se describen algunos de los rasgos principales en los que la época manifiesta su descomposición y caducidad. A través de cinco determinaciones de la época: sensata, reflexiva, desapasionada, encendida en fugaz entusiasmo e indolente, Kierkegaard hace una radiografía crítica de su época —en muchos aspectos muy aplicable a la nuestra—, y al mismo tiempo, en contraposición, desarrolla su defensa de la auténtica individualidad como el adecuado fundamento de la sociedad. Aunque los conceptos desarrollados en *La época presente* se encuentran en sus otros escritos, en esa breve obra los sintetiza adecuadamente.

1. La ironía y el fin de una época

Kierkegaard no desconocía las preocupaciones sociales que estaban presentes en el debate público de su época; sin embargo, consideraba que esos discursos popularizados solo atendían a ciertas manifestaciones pero no a la raíz del problema. «Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber que confunde, es de otro Sócrates. [...] Desde luego, nuestro tiempo necesita muchísimo de semejante cura irónico-ética, hasta tal punto que quizá sea lo único de lo que en realidad está necesitado».[5]

Este texto, del seudónimo Anti-Climacus, pareciera opuesto a las preocupaciones sociales, como si las minimizara e hiciera a un lado, o como si se tratara de una peculiar obsesión por la ironía socrática. No obstante, se trata de un texto que conduce directamente a una concepción de la sociedad, de la historia y de la ironía, con una enorme preocupación y, a la vez, con un claro sentido crítico y propositivo. Para comprender lo anterior hay que retomar la explicación que Kierkegaard desarrolla en *Sobre el concepto de ironía*. En la segunda parte de esa obra dedica un importante capítulo a «La validez histórica universal de la ironía»; en unas cuantas páginas desarrolla una interesante concepción de la historia y del papel que la ironía puede tener en el fin de una época.

De las diversas manifestaciones de la ironía, Kierkegaard distingue entre la principal forma, la *sensu eminentiori* —que desempeña un papel decisivo en el fin de una época— y las formas más comunes —las cuales no tienen esa relevancia histórica—. Esta distinción es de suma importancia para no confundir el fin radical de la ironía con sus diversos usos retóricos o las formas menores de crítica social, sobre todo en una época en la que la ironía estaba en la palestra de la discusión filosófica y cultural, especialmente entre los representantes del Romanticismo y en las fuertes críticas que Hegel hace

5. em, p. 121.

a su concepción de la ironía. Aunque hay características comunes a toda forma irónica, como el manifestar lo contrario a lo que se piensa, la distinción busca separar su uso retórico del temperamento auténticamente irónico. Así, por ejemplo, entre las formas comunes se encuentra la vanidad irónica, aquella por la que puede establecerse una cierta superioridad racional, la de quien mira con desdén el lenguaje ordinario, jugando con el ocultamiento de lo que quiere decirse, «tanto como los reyes y los príncipes hablan francés, se habla ahora de manera irónica para que la gente común no entienda, así también la ironía se empeña en *aislarse*, no desea que se entienda de manera ordinaria».[6]

¿En qué consiste la ironía *sensu eminentiori*? Para dar respuesta a esta pregunta Kierkegaard esboza un concepto de historia y de momento histórico. El desarrollo histórico es algo dinámico, cada generación, cada época está en unas circunstancias específicas y busca hacer real la concreción de la Idea, la tarea histórica que a sus contemporáneos les ha tocado asumir. Sin embargo, en ese transcurrir histórico, llega un tiempo en que la realidad dada en una época pierde su vigencia, se desdibuja el valor que para ciertas generaciones tal idealidad representó, comienza entonces a decaer de forma que la época ya no se soporte a sí misma en esa idealidad, por lo cual esa realidad histórica tendrá que ser desplazada por otra. En una estructura dialéctica muy cercana a la de Hegel, afirma que el presente ya no responde a las exigencias del devenir histórico en su conjunto.[7]

Este paso de una época a otra es complejo de diversos modos, al hacerse presente el choque entre la época que está caducando y la época por venir. Este choque está representado por las fuerzas del presente, las cuales quieren mantener su hegemonía, aunque incluso no sean conscientes ni comprendan que su idealidad ha dejado de tener peso histórico. Por otro lado, diversas señales indican el sur-

6. E, p. 277.

7. Esta cercanía con la concepción histórica de Hegel será también matizada en ese texto, y en obras posteriores de Kierkegaard será precisada, como se verá más adelante en su concepción histórica en *El concepto de la angustia*.

gimiento de una nueva época, algunas individualidades favorecen su advenimiento: el profeta, el héroe, el irónico, cada uno con un papel específico en esa transición. Estos individuos son sacrificados por encontrarse en ese punto de inflexión histórica en que el choque se hace presente; ya que, ordinariamente, el cambio de una época lleva consigo la necesidad de víctimas: «En esto reside la profunda *tragicidad* de la historia universal. Un individuo puede estar al mismo tiempo justificado e inhabilitado en sentido histórico-universal. En la medida en que es último, debe llegar a ser una víctima; en la medida que es primero, debe prevalecer, es decir, prevalecer en tanto que llega a ser una víctima».[8]

El individuo profético es capaz de visualizar lo nuevo a lo lejos, aunque no de una forma clara, tiene algunos rasgos, pero de indefinidos contornos. No se encuentra en el futuro, sino que lo presiente y queda absorto en sus visiones. Por eso, aunque no puede hacer que el futuro se haga presente, sí puede profetizarlo, puede advertir su llegada. Esta advertencia representa el choque, pues sus contemporáneos no visualizan lo mismo que él, y así está perdido para la realidad a la que pertenece y se convierte en víctima. Aunque su relación es pacífica, no le toca a él combatir directamente, ni destruir ni construir, solamente anunciar.

La lucha directa a favor de lo nuevo está encabezada por el héroe trágico. Con la convicción de que una nueva realidad tiene que desplazar a la anterior, de una forma frontal emplea sus fuerzas en combatir lo caduco como entrada a una nueva época. En esta batalla la época cobra también víctimas entre los héroes trágicos. Kierkegaard enfatiza que el papel del héroe trágico está en la dirección de implementar lo nuevo más que en destruir lo antiguo —esto es solo una consecuencia—, especialmente porque esta tarea estará reservada primordialmente al individuo irónico.

No basta con visualizar el nuevo porvenir, ni con luchar por que se haga realidad, también es necesario que lo antiguo sea desplazado. «Es preciso que lo antiguo se muestre en toda su imperfección. Aquí

8. E, p. 286.

es donde nos encontramos con el *sujeto irónico*. Para el sujeto irónico la realidad dada ha perdido completamente su validez, ha llegado a ser para él una forma imperfecta que, sobre todo, estorba. Pero, por otro lado, no posee lo nuevo».[9] El irónico tiene la peculiar característica de usar la fuerza de lo antiguo, que aún persiste, para que lo antiguo se destruya a sí mismo al manifestarse en su invalidez. El ironista no señala directamente el mal de la época, como si se tratara de un tercero que condena, sino que conduce a la época para que se derrumbe al manifestarse. Tanto el profeta como el héroe están más atentos al porvenir, en cambio, el ironista no; él está centrado en ver la contradicción en lo antiguo, su papel histórico está de frente a su época y de espaldas al futuro, de forma inversa a como se hallan el profeta y el héroe. «La ironía es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia».[10] Esta clarividencia negativa de su época lo convierte en un ser aislado, pues no pertenece a la época ni encuentra acomodo en ella, esa realidad a llegado a ser una forma imperfecta que su existencia no puede aceptar. El ironista encuentra en su estado, a pesar de todo, un elemento que usa a su favor: la libertad negativa es libre de las ataduras con que la época tiene sujetos a los demás individuos, pero el ironista es negativo, pues no hay nada que lo ancle, que lo retenga, él queda suspendido. Gracias a esta libertad puede ponerse al servicio de la ironía del mundo.

Kierkegaard reconoce en Hegel una correcta caracterización de la ironía en dos aspectos distintos. En primer término, como «negatividad absoluta e infinita», y, en segundo lugar, entiende la ontología de la ironía como «ironía del mundo». ¿Cómo entiende y aplica Kierkegaard estas determinaciones de la ironía? La ironía es *negatividad* en cuanto que no reconoce la realidad dada. Esa realidad carece de soporte, es el punto de inflexión —negativo— del movimiento histórico en su proceso dialéctico, el de una realidad que debe ser desplazada. La ironía es *infinita* porque no niega fenómenos par-

9. E, p. 286.
10. E, p. 283.

ticulares de la realidad, como si se tratara de aspectos aislados, sino que niega la realidad entera. Dicho de otra forma, los parámetros que habían dado sentido a un época han desaparecido, con lo cual las partes ya no tienen sentido. La causa del problema no está en los fenómenos independientes sino en aquello que les daba unidad. Las ideas que tenían valor en una época podían servir indefinidamente, infinitamente, para dar sentido a las más variadas manifestaciones, como un cuerpo vivo que infunde su vitalidad a todo el organismo; al desaparecer esto, como contrapartida, la ironía se vuelve infinita. La ironía es *absoluta*, pues aquello en virtud de lo cual niega la realidad se basta a sí mismo y es capaz de dar un nuevo sentido a toda la realidad. Es la idea a la cual sirve —aunque no la conozca— el ironista.

Hegel le da otro sentido, consideraba que la ironía de los románticos, como Schlegel, Solger o Tieck, estaba viciada, pues no era sino una proyección de subjetividades individuales que no querían someterse a una idea universal. Por ejemplo, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel señala que «La ironía tiene como exponente a Friedrich von Schlegel. En ella el sujeto se sabe dentro de sí como lo absoluto, y todo lo demás es vano para él; todas las determinaciones que se forman acerca de lo recto y de lo bueno las destruye de nuevo. Puede fingirlo todo; pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia. La ironía conoce su maestría sobre todo contenido; no toma en serio nada y juega con todas las formas».[11] El carácter absoluto de la ironía en Hegel se refiere al criterio subjetivo, vanidoso e hipócrita, según el cual el individuo se pone como único parámetro.

El carácter absoluto que Kierkegaard refiere a la ironía no va en el sentido anterior. También para él la ironía es una determinación de la subjetividad, ya que es un sujeto individual el que hace frente a la realidad con su libertad negativa; sin embargo, su temperamento y su motivación irónica no están al servicio de un capricho subjetivo, como puede ser común a otras formas habituales de ironía, sino que el ironista está al servicio de una idea. Es esta vocación la que

11. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, FCE, 1985, vol. III, p. 482.

lo convierte también en una víctima «porque lo consume el celo de servir al espíritu universal».[12] La idea a la que sirve todavía está oculta para él en sus determinaciones, él no la mira, pero sabe que le sirve al contribuir en la destrucción de lo caduco. No sirve a una determinación en su singularidad, ni a un capricho de su propia subjetividad, sino al carácter absoluto de una idea que se manifestará en una nueva época.[13]

La otra determinación de la ironía que Kierkegaard toma de Hegel es «la ironía de la historia». Su base está en la concepción dialéctica de la realidad, a través de la cual, en el proceso histórico como advenimiento del espíritu, cada realidad parcial contiene en germen su propia negación y, por ende, su propia aniquilación. Cada época, si bien tiene un carácter absoluto respecto a lo que la valida y da sentido a todas las determinaciones, es al mismo tiempo relativa, pues surge en la medida que era la consecución lógica del vaciamiento de la anterior; perderá, por consiguiente y en su debido momento, la fuerza, el sentido y la justificación que la hicieron sostenerse en pie. De esta forma se desarrolla su interna tendencia autodestructiva, «precisamente porque toda realidad histórica particular es siempre solo un momento en el devenir-realidad de la idea, ella lleva consigo el germen de su caída».[14] Kierkegaard pone el ejemplo del judaísmo, cuyo germen irónico consistía en ser poseedores de la Ley, como un invaluable tesoro, con la promesa de la bienaventuranza en la medida de su cumplimiento; sin embargo, su fortaleza era su debilidad, pues en realidad no podían cumplir los mandamientos prescritos por esa ley. El decálogo se convirtió en sustento, pero, a la larga, en su punto de inflexión. Como se había mencionado, el ironista observa con claridad que ha llegado ese punto de inflexión en la época que vive, y su tarea consiste en que lo negativo de la época se muestre, provocando así su ruina.

12. E, p. 287.

13. Mark Dooley recupera esta consideración como parte de la ética de la ironía, cf. *íd.*, *The politics of exodus. Kierkegaard's ethics of responsibility*, Nueva York, Fordham University Press, 2001, pp. 43-73.

14. E, p. 288.

Además de este ejemplo del judaísmo, en distintos lugares de su estudio sobre «La validez histórico-universal de la ironía» señala otros ejemplos. El más importante de ellos se refiere a Sócrates y la época del helenismo. La subjetividad irónica *sensu eminentiori* se manifestó por primera vez en la historia con Sócrates. También en Sócrates la realidad dada había perdido sentido para él. «Al aniquilar el helenismo utilizó la ironía; su actitud hacia el helenismo fue siempre irónica; siendo un ignorante y sin saber nada, buscó siempre la dilucidación en los otros, e hizo que lo establecido se derrumbara precisamente al dejarlo subsistir».[15] Kierkegaard destaca la ignorancia socrática, ya que este aspecto confirma su tesis acerca de la ironía y marca una diferencia fundamental con la interpretación de Hegel. Debido a la concepción peyorativa e incluso exasperada que Hegel aplica a la ironía,[16] su visión de Sócrates, a este respecto, es cautelosa y de ninguna manera radical. Para Hegel la ironía socrática no representa una subjetividad negativa, no se trata de un ignorante sino de un sabio, su ironía está más próxima a una táctica retórica que a una posición existencial. Kierkegaard cita algunos textos de las *Lecciones de la historia de la filosofía* de Hegel en los que el filósofo alemán hace esa interpretación socrática, cuando afirma que «Sócrates se hace ignorante, y aparentando dejarse instruir, instruye a los demás»,[17] «la ironía concierne al modo particular en que una persona se conduce con otra».[18]

Para Kierkegaard esta interpretación hegeliana de Sócrates es errónea y le hace perder todo su peso histórico, se trata de una visualización platónica, más que socrática. Para Kierkegaard la ignorancia socrática es real y de ninguna manera desmerece su relevancia histórica. Su ironía dialéctica consiste en que la falsedad de los sofistas, y con ella del helenismo, se hiciera patente, no es que fuera un partero de la verdad, sino un partero de la contradicción. Recordemos, a modo de ejemplo, un texto del dialogo platónico *Menón*, en el cual

15. E, p. 290.
16. E, p. 289.
17. Citado por Kierkegaard en *Sobre el concepto de ironía*, en E, p. 291.
18. E, p. 292.

Menón se desespera por ver cómo se desvanece a través de la ironía de Sócrates el conocimiento que creía poseer:

> Menón: Aunque diez mil veces he realizado toda clase de discursos sobre la virtud y delante de mucha gente, y además bien —como al menos a mí mismo me lo parecía—, ahora no puedo en absoluto decir qué es.[19]
>
> Sócrates: No es que yo mismo esté fuera de confusión poniendo en confusión a los demás, sino que estando yo completamente confuso, confundo también a los otros.[20]

Esas frecuentes declaraciones de Sócrates acerca de su ignorancia son, al mismo tiempo, un principio, ya que saber que se es ignorante es el comienzo del saber; pero es un saber negativo, ya que no es un saber sobre algo, no tiene contenido positivo, y esta es precisamente la determinación de la ironía. Por eso, el enorme valor de Sócrates es negativo, y con él aparece por primera vez la ironía como instrumento para derrumbar lo establecido; gracias a ella la época es despojada de los créditos falsamente adquiridos o ya caducos.

La concepción de la ironía con la que Kierkegaard comenzó su producción intelectual es una clave hermenéutica muy importante para entender su labor como escritor, el uso de la comunicación indirecta, de los seudónimos y de la ironía misma. No es arbitrario afirmar que él se sentía el portador de una nueva manifestación histórica de la ironía *sensu eminentiori*, para cumplir un cometido negativo respecto de su época. Al inicio de este apartado cité un texto de *La enfermedad mortal* donde su autor sostiene que lo que necesita el mundo es otro Sócrates; en este mismo texto, refiriéndose a la hipocresía de su época, en la cual, de forma corriente, se afirma saber una cosa y se hace lo contrario, exclama: «Oh Sócrates, yo sé que cuento con tus parabienes si me sirvo de ellos y los juzgo en el banquillo de lo cómico —naturalmente, siempre que la ironía resul-

19. Platón, *Menón*, trad. Ute Schmidt O., México, UNAM, 1986, 80*b*.
20. *Ibíd.*, 81*c*.

tante sea de la buena—».[21] Su cometido, por tanto, no es desarrollar un sistema de conocimientos, al modo tradicional de la filosofía, sino provocar que la época se muestre en toda su imperfección. Esta es la tesis central de este trabajo, poder hacer una relectura de Kierkegaard considerándolo como un crítico del orden establecido.

Si bien *Sobre el concepto de ironía* es la base en la que se asienta su proyecto existencial como escritor, su concepto de historia tendrá algunas variantes que pueden ayudar a complementar su importante concepción del «fin de una época». La concepción de la ironía, emparentada estrechamente con épocas históricas, pareciera a simple vista no distinguirse especialmente de la concepción histórica de Hegel, o de la de tintes dialéctico-idealistas, a pesar de las claras diferencias que Kierkegaard marca respecto a la ironía hegeliana. Puede dar la impresión de que la parte más existencial, subjetiva y libre de las acciones individuales se diluye en una concepción de la historia más universal, con ciertos elementos reiterativos de la historia. Para aclarar este punto me referiré a su obra *El concepto de la angustia,* pues ahí se contienen importantes explicaciones sobre las determinaciones históricas que utiliza Kierkegaard, las cuales complementan lo que afirmó en su trabajo sobre la ironía.

Tres años después de la aprobación de su tesis en la Universidad de Copenhague, apareció su obra *El concepto de la angustia*, firmada por el seudónimo Vigilius Haufniensis. Los problemas centrales de esta obra son, por una parte, comprender cuáles fueron las condiciones de posibilidad originarias que permitan esclarecer el pecado de Adán y Eva; y, por otra parte, explicar la relación que existe entre ese primer pecado con los pecados de los individuos posteriores. Busca, en definitiva, abordar el origen y la progresión del mal como posibilidad de la libertad. El problema es de capital importancia, ya que se trata de vincular la libertad humana, que no tiene solución de continuidad, con la progresión del pecado en la historia.

La clave para dilucidar este problema es la distinción que establece entre el individuo y la especie. «La razón de esto es muy honda

21. EM, p. 121.

y constituye nada menos que la esencia de la existencia humana. Esta razón no es otra que la de que el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie».[22] Adán no es un caso antropológica u ontológicamente especial por ser el primer individuo de la especie, de forma que los individuos posteriores a él fuéramos individuos pero no la especie. Adán, como todo individuo posterior, es al mismo tiempo un individuo y la especie, lo que acontece antropológicamente con Adán acontece con todos los individuos posteriores y, sin embargo, hay una distinción histórica.

Kierkegaard no está pensando en la especie como una abstracción del entendimiento, que reúne y unifica a los individuos en su conjunto, como una idea genérica que ayuda conceptualmente a unificar ciertas categorías que se aplican a los seres humanos; tampoco se trata de una fuerza o entelequia que esté más allá de los individuos, aunque determinándolos. Por el contrario, hay una connatural y continua interacción entre cada individuo y la especie. Esto se da de dos modos, por una parte cada individuo está en un contexto histórico, bajo ciertas determinaciones de la especie en un punto de su desarrollo y, por ende, queda acentuada su pertenencia a la especie. Por otro lado, las acciones de cada individuo, en las que se destaca su comportamiento voluntario y libre, influyen en la progresión de la especie, ya que la especie se desarrolla evolutivamente a partir de esas acciones. Ni los individuos ni la especie se reducen a una esencia inmutable, en ellos hay un desarrollo no predeterminado, es por esto que tanto los individuos como la especie tienen historia, a diferencia de otros seres de la naturaleza en los que no se dan esas características. «La historia de la raza no cesa de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y por ello el motor constante de la misma historia de la raza».[23]

22. CA, p. 66.
23. CA, p. 68.

La influencia entre la historia de los individuos y la historia de la especie humana es continua; sin embargo, hay una diferencia radical, la historia individual es producto de las acciones libres, supone un «salto cualitativo» entre el antes y el después. En cambio, la progresión de la historia de la especie es «cuantitativa», pues aunque se nutre de las acciones voluntarias, la especie por sí misma no produce ninguna acción cualitativa. Por otra parte, las determinaciones de la especie pueden influir en el comportamiento de los individuos pero nunca determinar su acción ni su historia. La historia de la especie puede llegar a ser un trampolín para el salto cualitativo de los individuos, pero el salto en el trampolín depende de un acto de los individuos, nadie se sube ni salta de un trampolín sin su propia determinación.[24]

Lo que un individuo hace repercute en la especie, ningún individuo está aislado de los demás. Esto no significa que el individuo sea un simple aspecto numérico de la especie, en realidad cada individuo es singular, cada individuo es libre para determinarse a sí mismo, por eso, cada una sus acciones como individuo libre requiere un salto cualitativo, no son una simple consecuencia lógica de la historia de la especie, de un factor externo a él. A esto alude Kierkegaard cuando se refiere al salto cualitativo. Al mismo tiempo, esas acciones tienen un efecto en la especie: a través de la influencia en la convivencia con los demás, o por medio de sus consecuencias histórico-sociales, o incluso cuando transforma la naturaleza afectando el medio ambiente; de tal manera que cada individuo contribuye continuamente a la configuración de la especie. Una idea similar, aplicada a la evolución en general, la encontramos una década después en Darwin, en su obra *El origen de las especies*. Darwin basa su teoría de la evolución en un concepto de especie análogo al que Kierkegaard plantea. En esa obra, publicada en 1859, afirma que los cambios de los individuos, provocados por diversas y nuevas circunstancias que requieren una adaptación al medio, van marcando el rumbo de los cambios en la especie, aunque esto sea de forma casi imperceptible y se produzca en lapsos de tiempo muy grandes. La diferencia entre Kierkegaard y Darwin radica en

24. Cf. CA, p. 71n.

que el pensador danés está pensando especialmente en los cambios operados como fruto de la libertad humana y no en cambios físicos causados por factores biológicos y externos. En esta diferencia se basa su definición de historia como una realidad estrictamente humana.

Según estos parámetros, en los que hay que tener en cuenta la libertad humana, el desarrollo de la historia no es necesariamente lineal, ni progresivo, ni evolutivo en el sentido darwiniano, según el cual el progreso se da porque solamente los más aptos sobreviven; ni tampoco es progresivo en el sentido idealista, por el que el espíritu va progresando en dirección a su perfección. En el caso de Kierkegaard se trata de la historia de la libertad y, por ende, de una historia discontinua y que se refleja en la configuración de la historia de la especie humana, la cual tiene en su haber los aciertos y los errores de los individuos, sus virtudes y sus vicios, sus acciones buenas y sus pecados. «Como, en definitiva, la especie no comienza de nuevo con cada individuo, es claro que la pecaminosidad de la especie tiene una historia. Sin embargo, esta historia va avanzando según determinaciones cuantitativas, en tanto que el individuo participa en ella con el salto de la cualidad. Esta es la razón de que la especie no comience de nuevo con cada individuo, pues en este caso no existiría la especie; en cambio, cada individuo comienza de nuevo con la especie».[25]

Vinculemos esto con el «fin de una época» planteado por Kierkegaard en *Sobre el concepto de ironía.* Los individuos, que cuentan con la facultad de decidir su propio devenir, su ser sí mismos, se han dejado alienar por las determinaciones cuantitativas de la época. Siguiendo con el ejemplo de Kierkegaard en torno al salto, los individuos se dejan guiar fácilmente por la inercia de la historia, y saltan

25. CA, p. 74. Algo similar vuelve a sostener más adelante: «La especie tiene su historia y en ella la pecaminosidad continuamente progresa según sus propias determinaciones cuantitativas, pero la inocencia siempre y solamente se pierde por medio del salto cualitativo del individuo. Es indudable que esta pecaminosidad que representa el progreso de la especie puede manifestarse más o menos influyente en el individuo que la asume dentro de sus actos, pero esto siempre será un más o menos, una determinación cuantitativa que no constituye nunca el concepto de la culpa» (CA, p. 81).

del trampolín que un poder abstracto les ha indicado. El individuo pierde así su condición de ser sí mismo, para ocupar su lugar dentro de la masa. Es la historia de la especie, que ha recluido a los individuos en sus categorías, la que toma el rumbo de una época; sin embargo, esa época está en contradicción con la naturaleza de los individuos, se vuelve un contrasentido; la época ha dejado de tener un auténtico valor para el individuo y se derrumba, pues no puede ser sostén del yo, del espíritu que continuamente reclama su lugar en la existencia.

2. La época presente

Kierkegaard está convencido de que su época, mediados del siglo XIX, es una de esas inflexiones de la historia a las que se refería en *Sobre el concepto de ironía*. Una época que se declaraba triunfalista en muchos aspectos, pero que, para él, había perdido su validez. Por consiguiente, debía entrar en escena el poder de la ironía, a fin de hacer patente esa negatividad. ¿Qué es lo que percibe Kierkegaard de su época para hacer ese juicio? Como se dijo anteriormente, no son las manifestaciones las que determinan el vacío generalizado de una época, sino ciertas individualidades, como es el caso de la subjetividad irónica, que pueden percibir por medio de esas determinaciones la situación precaria de la época.

En sus distintas obras Kierkegaard esboza una radiografía de su época. De entre esas obras, «La época presente» desarrolla de manera directa esa visión. Ese escrito está contenido en un trabajo más amplio, *Una reseña literaria*, que Kierkegaard publicó en 1846. Con ocasión de la novela *Dos épocas*, publicada anónimamente por Thomasine Gyllembourg, madre de J. L. Heiberg, uno de los principales representantes del hegelianismo en Dinamarca, Kierkegaard escribió un conjunto de ensayos críticos favorables; uno de esos últimos ensayos es «La época presente». En la última página de ese ensayo Kierkegaard resume su agrado por aquella novela anónima: «Mi posición no ha podido ser la del apurado crítico que tras haber hojeado el libro, en un momento de benignidad, busca llamar la atención

de otros sobre este. Por el contrario, lo he releído en numerosas ocasiones y deseo que el loable desconocido autor reciba esta quizás desproporcionada reseña como una señal de mi agradecimiento por el placer que me ha procurado la lectura».[26]

Como en la mayoría de sus obras, en este escrito Kierkegaard utiliza un método dialéctico, en el que desarrolla una crítica de la realidad mediante el recurso de enfrentarla a lo que esta intenta suprimir: la existencia, la individualidad, la autentica religiosidad, el amor, etcétera. Su intención es sacar de las cenizas de la época lo original y genuino, lo que está ahí presente como un valor absoluto. Esta forma dialéctica en la que son enfrentadas continuamente dos realidades se completa a través de la comparación con otras épocas. Así lo hace, por ejemplo, en *Sobre el concepto de ironía*, especialmente a través de una comparación entre Sócrates y el Romanticismo, o en *La alternativa*, al comparar la tragedia clásica griega con la tragedia moderna, o en *Ejercitación del cristianismo*, cuando compara la situación de contemporaneidad con Cristo respecto a la época moderna, o en *Las obras del amor*, donde compara la amistad pagana de la antigüedad con el paganismo cristiano moderno respecto al auténtico amor al prójimo anunciado por Cristo. Esta forma de abordar los temas existenciales es frecuente en Kierkegaard y muestra un complejo estilo argumentativo, en el que se combinan sus diversos recursos literarios.

El contenido conceptual de «La época presente» está construido a partir de una afirmación inicial: «La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia».[27] Bajo estas determinaciones, estrechamente entrelazadas, elabora una fuerte crítica social. Trataré de mostrar, a modo de ejemplo, algunos de estos rasgos.

En *La enfermedad mortal* Kierkegaard menciona dos tipos de desesperación que se corresponden: la desesperación de la infinitud que equivale a falta de finitud, y la de la posibilidad que equivale a falta de

26. EP, p. 92.
27. EP, p. 41.

necesidad. En ambas formas el yo no se hace concreto y se extravía en el mundo de la fantasía, de la reflexión, de las posibilidades. La fantasía, de la cual se alimenta la reflexión, es la capacidad de instaurar todo. En estas formas de desesperación el yo navega como el judío errante, de una fantasía a otra, de una posibilidad a otra, de una reflexión a otra, sin nunca poder descansar en un puerto, el yo pierde entonces su necesaria estabilidad, que le permita llegar a ser sí mismo.

> Si la posibilidad derriba a la necesidad por los suelos, entonces el yo sale en volandas a la grupa de la posibilidad, huyendo de sí mismo y sin que quede nada necesario a lo que retornar. Este es el caso de la desesperación propia de la posibilidad. Semejante yo se convierte en una posibilidad abstracta, debatiéndose hasta el cansancio en lo posible.[28]

Cuando Kierkegaard afirma que la época presente se ha vuelto reflexiva lo hace en esta misma dirección. Para entender esta relación es conveniente explicar la relevancia que para Kierkegaard tiene la pasión en la configuración de los individuos. El yo individual tiene la tarea de hacerse a sí mismo, de comprender lo que la existencia reclama de él, y abocarse a esa tarea como principal deber. La pasión es la capacidad con la que el individuo puede concentrar toda su energía en la consecución de su deber existencial. Sin pasión no hay nada en lo cual involucrarse de forma absoluta. La reflexión, en cambio, es un sucedáneo de la pasión. Si no existe un objeto que determine el rumbo de la existencia, la reflexión se vuelve el mejor entretenimiento, la moda más sofisticada y valorada por la época. El individuo «no ha logrado encerrar en sí pasión suficiente como para soltarse de la red de la reflexión y de la seductora ambigüedad de la reflexión».[29] La reflexión así entendida es pura abstracción y no llega nunca a una acción encaminada a la concreción del yo en su existencia, pues el yo ha desdibujado sus parámetros profundos para la acción. La época presente, como en un concurso de retórica,

28. EM, p. 57.
29. EP, p. 42.

en el que el acento está puesto en la capacidad discursiva más que en el contenido, se ha embelesado ante la reflexión, aunque esta se haya convertido en algo trivial, en habladurías, en charlas sin sustento. «La escasez de idealidad y el exceso de exterioridad transforman la conversación en una insignificante repetición de nombres y referencia a personas, repetición de información "muy fiable" sobre lo que tal y tal, mencionado por su nombre, ha dicho, etcétera, una habladuría que confiesa lo que uno quiere y no quiere, los propios planes, lo que se habría dicho en tal y tal ocasión, a qué muchacha se le hace la corte, por qué uno prefirió no casarse, etcétera».[30]

Si no existe en los individuos un punto interior desde el cual uno quiera y deba comprometer apasionadamente la existencia, entonces el parámetro del yo es externo: la moda, el rol social, lo público. El individuo se diluye y se convierte en parte de una masa, termina vagando sin rumbo y a merced de nadie, de la nada en que consiste el poder abstracto al que ha cedido la iniciativa de su existencia. El peligro es que ese poder opresor está bien maquillado y reviste mil caras aprobadas por la masa, de forma que si un individuo se les enfrenta es considerado como alguien egocéntrico que no enarbola los ideales de la época, como pudieran ser la democracia, la libertad de prensa, la defensa de los pobres, la lucha a favor de las minorías, etcétera. ¿Puede alguien acaso no estar de acuerdo con estos ideales? Sin embargo, esos ideales, en una época sin pasión, son meras máscaras de su vacío. Por ejemplo, cuando existe un Estado opresor, en cualquiera de sus hechuras, la libertad de asociación se vuelve un valor no solo como defensa contra las ideas impuestas, sino que incluso puede convertirse en un motor de cambio o en un agente revolucionario. Sin embargo, lo que en un contexto es valioso y posee una lógica bien determinada, en otro puede ser pernicioso. La época presente a la que se refiere Kierkegaard consiste en un

30. EP, p. 77. Esta misma idea se encuentra en otros textos de Kierkegaard, por ejemplo: «[…] entonces toda su vida es relatividad, solamente trabaja para fines relativos; no emprende nada sin que la razón de alguna manera le pueda evidenciar su ventaja o pérdida mediante la verosimilitud, sin que pueda responderle el porqué y el para qué» (EC, p. 130).

falso endiosamiento del principio de sociabilidad, como si lo más relevante en el orden político y comunitario fueran los parámetros sociales establecidos por ese poder abstracto. Cuando pertenecer a grupos, a comités o a círculos sociales se convierte en una necesidad de la época, entonces el individuo cede la iniciativa a los demás, no es que lo social o la sociedad pierda su valor originario, sino que lo auténticamente social ha quedado como raptado por el poder de la masa. «En nuestra época el principio de asociación (que a lo sumo puede tener alguna validez en relación con intereses materiales) no es positivo, sino negativo; es una evasión, una disipación, una mentira cuya dialéctica es la siguiente: en la medida que fortalece a los individuos, los vacía; los fortalece numéricamente, agrupando, pero éticamente es un debilitamiento».[31]

Otro ejemplo es la prensa en una época desapasionada. El principal creador y promotor de esas falsas máscaras sociales que todos aprueban es la prensa —hoy lo llamaríamos los medios de comunicación—. La prensa convierte a la muchedumbre de los hombres en público. Su misión es clara: impactar, moldear al público y entretenerlo, aunque el ropaje con el que da la cara sea el de la libertad de prensa, el derecho a estar bien informados, servir como contrapeso de otros poderes, etcétera. Como si el público fuera un botín entre esos otros poderes y la prensa. La prensa logra, además, que lo privado se vuelva público, que lo moral se traspase de lo privado a lo público, diluyéndolo, pues el público está más atento a los errores y faltas de los demás, contra quienes arroja toda su indignación interior, aunque por otro lado no tenga tiempo ni humor para hacer un serio examen personal sobre la responsabilidad moral de sus propias acciones. No es que la prensa, de suyo, sea siempre negatividad, sino que su fuerza se convierte en negatividad cuando el conjunto de la época es negativo; la prensa alienta la negatividad social convertida en fantasma. Kierkegaard explica esta relación de la siguiente manera:

31. EP, p. 87. ¿No habría que retomar en este punto a Kierkegaard para comprender nuestro fenómeno cultural de «las redes sociales»?

> Este fantasma es el público. Solo en una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantarse este fantasma; esto sucede con la ayuda de la prensa, cuando esta misma se vuelve una abstracción. En épocas entusiastas, en épocas apasionadas y tumultuosas, incluso cuando un pueblo quiere actualizar la idea de un desierto estéril, destruyendo y desmoralizando todo, eso todavía no es un público. Ahí aún hay partidos y hay concreciones. En épocas como esas la prensa adoptará el carácter de concreción en relación con la división. Pero al igual que los profesionales sedentarios están particularmente inclinados a desarrollar ilusiones, así una época desapasionada, sedentaria, reflexiva, en la que la prensa, si bien es débil —aunque sea lo único que parece tener vida en medio de la mortandad— desarrollará este fantasma.[32]

Otra forma de entender estas manifestaciones de la época presente es a través del «principio de nivelación», al cual hace alusión Kierkegaard a lo largo de su escrito. Como se había apuntado, sin un objeto que permita a los individuos concretar su existencia de manera apasionada, el yo de cada uno se encuentra en un estado de letargo, en un adormecimiento de su existencia, su parámetro de subsistencia es exterior y no interior. Lo exterior es la masa que está regulada por el principio de nivelación social, el cual consiste en conducir a todos los individuos según estándares comunes, nivelándolos, de forma que la totalidad esté al resguardo de lo extraordinario. Los individuos pueden reacomodarse bajo un mínimo común divisor, bajo el éxito o el fracaso, bajo la riqueza, el poder, el prestigio o la buena fortuna, pero siempre de acuerdo con el marco de lo general, según el principio de nivelación. «Mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena, nivela. Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación».[33] Kierkegaard ilustra el contrasentido de los individuos regidos por el principio de nivelación con una anécdota personal:

32. EP, p. 77.
33. EP, p. 59.

en una ocasión visitó a una familia que poseía un reloj antiguo que estaba descompuesto; el reloj seguía funcionando en su estructura básica pero las campanas que servían para anunciar las horas tenían un peculiar desperfecto, cada hora sonaban, pero de una forma abstracta y confusa, pues no sonaba seis veces para marcar las seis, o doce veces para marcar las doce horas, sino que sonaba con intervalos iguales. El sonido de sus campanas se había nivelado y no permitía identificar una hora de otra. Lo mismo sucede con el principio de nivelación, a través del cual las relaciones se manifiestan sin una concreción específica, son genéricas y abstractas, como en un estado permanente de somnolencia.[34]

Esta radicalidad crítica de Kierkegaard respecto al orden establecido no es del todo ajena a críticas más recientes. Horkheimer y Adorno construyen el argumento central de su teoría crítica según parámetros muy similares a los de la nivelación kierkegaardiana. Para estos filósofos nuestra época ilustrada se ha convertido en aquello que intentaba destruir, en un mito opresor de los hombres; por eso afirman de forma categórica que la Ilustración es totalitaria y convierte lo numérico en su canon. «La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas».[35] Todo se reduce a números y estos operan bajo el signo de la igualdad, convirtiendo la igualdad en un fetiche. Hay una dócil sumisión de la razón hacia los datos inmediatos. «A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan en el individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado solo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados».[36] El poder

34. Cf. EP, p. 55.

35. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, [4]2001, p. 63.

36. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 82.

de los números, de las estadísticas, se vuelve un poder abstracto y hace temblar a los individuos y a las naciones más poderosas ante cualquier variación de sus resultados.[37]

A partir de estos parámetros de ironía, fin de una época e individualidad enajenada se pueden leer las obras de Kierkegaard en su conjunto, y así comprender que no se trata solamente de un ingenioso escritor existencialista, sino de un profundo y agudo crítico social.

Bibliografía

Dooley, M., *The Politics of Exodus. Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, Nueva York, Fordham University Press, 2001.

Guerrero Martínez, L., *Kierkegaard. Los límites de la razón en la existencia humana,* México, Cruz, 1993.

—, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

—, (coord.), *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, fce, 1985.

Höffding, H., *Søren Kierkegaard*, trad. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1930.

Horkheimer, M. y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, [4]2001.

Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, trad. J. M. Velloso, Madrid, Aguilar, [5]1985.

—, *Los primeros diarios*, vol. i, 1834-1837, trad. M.ª J. Binetti, México, Universidad Iberoamericana, 2011.

—, *Escritos,* vol. i, trad. D. González y B. Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2010.

37. Por su parte, Anthony Rudd considera que la crítica emprendida por Kierkegaard a su época desde la ironía es aplicable a nuestra época posmoderna. Cf. A. Rudd, «Kierkegaard's Critique of Pure Irony» en G. Pattison y S. Shakespeare (eds.), *Kierkegaard. The Self in Society*, Londres, Macmillan Press, 1998, p. 86.

Kierkegaard, S., *Sobre el concepto de ironía*, en *Escritos,* vol. i.
—, *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2008.
—, *Ejercitación del cristianismo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2009.
—, *El concepto de la angustia,* trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007.
—, *La época presente*, trad. M. Svensson, Madrid, Trotta, 2012.
Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos,* trad. J. Campos, México, fce, [15]1998.
Pattison, G. y S. Shakespeare, *Kierkegaard. The Self in Society*, Londres, Macmillan Press, 1998.
Platón, *Menón*, trad. U. Schmidt Osmanczik, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
Rudd, A. «Kierkegaard's Critique of Pure Irony» en G. Pattison y S. Shakespeare (eds.), *Kierkegaard. The Self in Society*, Londres, Macmillan Press, 1998.

Abreviaturas

ca	*El concepto de la angustia,* trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007.
e	*Escritos,* vol. i, trad. D. González y B. Tajafuerce, Madrid, Trotta 2010.
ec	*Ejercitación del cristianismo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2009.
em	*La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2008.
ep	*La época presente*, trad. M. Svensson, Madrid, Trotta, 2012.
mpv	*Mi punto de vista*, trad. J. M. Velloso, Madrid, Aguilar, [5]1985.
Pap.	*Søren Kierkegaards Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, 20 vols., Copenhague, Gyldendal, 1909-1978.
pd	*Los primeros diarios*, vol. i, 1834-1837, trad. M.ª J. Binetti, México, Universidad Iberoamericana, 2011.

ÍNDICE DE AUTORES

María José Binetti es doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España) e investigadora del CONICET (Argentina). Su línea principal de investigación se centra en el pensamiento de Søren Kierkegaard, con especial referencia al idealismo alemán y la filosofía contemporánea. Ha publicado *El poder de la libertad. Introducción a Kierkegaard* (2006), así como numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Actualmente participa en el proyecto de traducción de los *Papirer* kierkegaardianos a cargo de la Universidad Iberoamericana de México, del cual se ha publicado ya el primer volumen, *Los primeros diarios: 1834-1837* (2011).

Luis Guerrero Martínez es doctor en Filosofía, presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, director del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana y profesor de Filosofía Contemporánea, Análisis del Discurso Filosófico y Fundamentos Filosóficos de la Psicología de la misma universidad. Ha sido huésped de los centros de investigación sobre Kierkegaard en Copenhague, Dinamarca y en el St. Olaf College, en Minnesota. Es autor de los libros *Søren Kierkegaard. Los límites de la razón en la existencia humana* (1993); *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor* (2004); *¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad* (2008). Es coautor de *La filosofía del siglo XX. Un mapa bibliográfico* (2010), editor del libro *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana* (2009), coautor del libro *Søren Kierkegaard. Los seudónimos en la comunicación existencial* (2010) y autor de numerosos artículos sobre el filósofo danés.

Fernando Pérez-Borbujo es profesor titular de Filosofía del Departamento de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra y doctor en Humanidades (2000) y en Ciencias Políticas y de la Administración (2009) por la Universidad Pompeu Fabra. Ha ampliado estudios en las universidades de Tubinga, Múnich y Berlín. Su investigación se ha centrado en la filosofía alemana del siglo xix y la española del siglo xx, así como en las relaciones culturales y filosóficas hispano-germanas. Su otro ámbito de interés son las relaciones entre ética, religión y política en el pensamiento contemporáneo. Es autor de *Tres miradas sobre el Quijote: Unamuno, Ortega, Zambrano* (2010), *Veredas del espíritu. De Hume a Freud* (2007), *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de E. Trías* (2005) y *Schelling. El sistema de la libertad* (2004), y ha traducido, en colaboración, la obra de Schelling *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (2003). Ha dirigido el proyecto de investigación, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, *Schelling-Kierkegaard: la génesis de la angustia contemporánea* (2009-2011).

Jon Stewart es profesor catedrático del Centro de Investigación Søren Kierkegaard en la Universidad de Copenhague. Es editor jefe de las series, *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, *Texts from Golden Age Denmark and Danish Golden Age Studies* y coeditor de los *Kierkegaard Studies Yearbook* y de los *Kierkegaard Studies Monograph Series*. Es presidente de la International Kierkegaard Society, director de la Nordic Network of Kierkegaard Research y miembro de la Royal Danish Academy of Science. Entre su abundantísima bibliografía cabe destacar *Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy* (2010); *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*,vol. i: *The Heiberg Period: 1824-1836* (2007); *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, vol. ii: *The Martensen Period: 1837-1842* (2007); *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (2003); *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A Systematic Interpretation* (2000).

Francesc Torralba Roselló nació en Barcelona en 1967. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona y doctor en Teología por la Facultad de Teología de Cataluña. En la actualidad es catedrático de la Universidad Ramon Llull de Barcelona e imparte cursos y seminarios en otras universidades de España, Europa y América. Preside varios comités de ética. Actualmente es director de la Cátedra Ethos de ética aplicada de la Universidad Ramon Llull, director del *Ramon Llull Journal of Applied Ethics,* del Anuario *Ars Brevis* de la Fundación Blanquerna y presidente del Consejo Asesor de la Diversidad Religiosa de la Generalitat de Catalunya. Desde 2011 es consultor del Pontificio Consejo de la Cultura. Ha publicado obras especializadas sobre el pensamiento de Kierkegaard y obras filosóficas orientadas al gran público. Entre sus últimas publicaciones, cabe destacar: *Inteligencia espiritual* (2010), *El sentido de la vida* (2010), *Jesucristo 2.0* (2012) y *La lógica del don* (2012). Parte de su obra ha sido traducida al francés, portugués, italiano, rumano y alemán.

Jacobo Zabalo Puig es profesor de Filosofía en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona desde el año 2005. Se doctoró con la tesis *El concepto de ambigüedad. Crítica de la subjetividad en Søren Kierkegaard*, tras recibir, en 2002, una beca vinculada al Instituto de Filosofía del csic. Ha realizado varias estancias de investigación en el Søren Kierkegaard Forskningscenteret de Copenhague y publicado artículos sobre estética y música en medios como *La Porta Classica*, el *Diario de Sevilla*, la revista *Archipiélago* o la edición española de *Le Monde Diplomatique*. Recientemente ha formado parte de un grupo de investigación cuyo proyecto principal, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, llevó por título *Schelling-Kierkegaard: la génesis de la angustia contemporánea*.